تقويم أصول الفقه
وتحديد أدلة الشرع

للإمام أبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي
المتوفى ٤٣٠ هـ

دراسة، تحقيق وتعليق

الدكتور عبد الرحيم يعقوب

الشهير بـ (فيروز)

المجلد الأول

مكتبة الرشد
ناشرون

ح مكتبة الرشد ١٤٢٩هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الحنفي ، ابوزيد عبدالله بن عمر الدبوسي
تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع / ابوزيد عبدالله بن عمر الدبوسي الحنفي
: عبدالرحيم يعقوب - الرياض ١٤٢٩هـ ٣مج
ردمك ٩- ٧٨٣ -١- ٠١ - ٩٩٦٠-٩٧٨ (مجموعة)
٣- ٧٨٥-١-٠١ - ٩٩٦٠-٩٧٨ (ج٢)
١- أصول الفقه أ-يعقوب ، عبدالرحيم (محقق) ب-العنوان
ديوي ٢٥١ ١٤٢٩/٤٥٦٥

ردمك ٩ـ ٧٨٣ ـ١ ـ ٠١ ـ ٩٩٦٠ ـ٩٧٨ (مجموعة) رقم الإيداع ١٤٢٩/٤٥٦٥
٣ـ٧٨٥ـ١ـ٠١ـ٩٩٦٠ـ٩٧٨ (ج٢)

 الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م

مكتبة الرشد - ناشرون
المملكة العربية السعودية - الرياض
الإدارة : بشارع الأمير عبدالله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)
ص.ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ هاتف ٤٥٩٣٤٥١ - فاكس ٤٥٧٣٣٨١
المركز الرئيسي : الدائري الغربي ، بين مخرجي ٢٧ و٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢ فاكس ٤٣٢٩٣٧٥

E-mail:rushd@rushd.com
Website:www.rushd.com

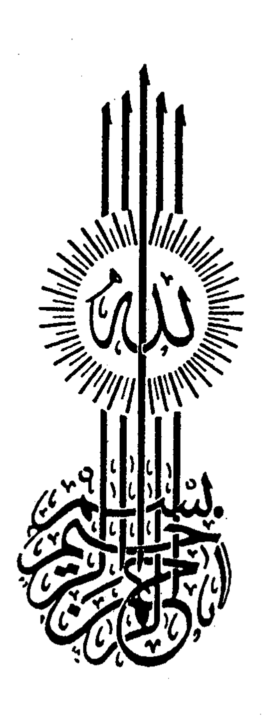
فروع المكتبة داخل المملكة

- الرياض: فرع طريق الملك فهد هاتف: ٢٠١٥٠٠ فاكس: ٢٠٥٢٣١
- الرياض : فرع الدائري الشرقي هاتف ٤٩٧١١٩٩ فاكس ٤٩٦١٥٩٩
- فرع مكة المكرمة: شارع الطائف هاتف: ٥٥٨٤٠١ فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
- فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧
- فرع جدة : مقابل ميدان الطائرة هاتف: ٦٧٧٦٣٣١ فاكس ٦٧٧٦٣٥٤
- فرع القصيم : بريدة - طريق المدينة هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٢٤١٣٥٨
- فرع أبها: شارع الملك فيصل : هاتف ٢٣١٧٣٠٧ فاكس ٢٢٤٢٤٠٢
- فرع الدمام : شارع الخزان هاتف :٨١٥٠٥٦٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣
- فرع حائل هاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فاكس ٥٦٦٢٢٤٦
- فرع الإحساء: هاتف ٥٨١٣٠٢٨ فاكس ٥٨١٣١١٥
- فرع تبوك هاتف ٤٢٤١٦٤٠ فاكس ٤٢٣٨٩٢٧

مكاتبنا بالخارج

- القاهرة : مدينة نصر : هاتف :٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ٠١٠١٦٢٢٦٥٣
- بيروت بئر حسن هاتف ٨٥٨٥٠١ /٠١ موبايل ٠٣٥٥٤٣٥٣ - فاكس ٨٥٨٥٠٢ /٠١

تقويم أصول الفقه
وتحديد أدلة الشرع


بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب من باب القياس إلى نهاية الكتاب
رسالة (دكتوراه) قُدِّمَتْ إلى قسم الدراسات العليا
شعبة (أصول الفقه) بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة،
لنيل الدرجة (الدكتوراه)، وقد تمت مناقشتها
بتاريخ (١٤٠٤/٥/٨) هـ، الموافق (١٩٨٤/٢/١١)م ومنحت
الدرجة العلمية بتقدير: (مرتبة الشرف الأولى).
ثم إتماما للفائدة قمت بتحقيق سائر أبواب الكتاب
الأولى بنفس الأسلوب الذي سلكته من قبل،
وقد استغرق ذلك مني ما يقارب أربع سنوات.

الإهداء

إلى اللذين أمرني ربي
بالإحسان إليهما وأن أقول :
رب ارحمهما كما ربياني صغيرا،
إلى اللذين كانا لي مدخرا وكنت لهما أملا،
إلى روح والدَيَّ في عليائها أهدي ثمرات
عملي هذا، وإني أرجو الله العلي القدير
أن يجعل ثواب ما صنعت في ميزان
حسناتهما يوم القيامة
آمين.

شكر وتقدير

اعترافا بالفضل لذويه، وبالعطاء لباذليه، فإني أقدم عميق شكري وخالص امتناني لشيخي الفاضل، وأستاذي الجليل، الأستاذ الدكتور الشيخ (عمر عبد العزيز محمد) - الأستاذ حاليًا في جامعة قطر - المشرف على هذه الرسالة، الذي شملني برعايته، وأسبغ علَيَّ من فضله ما تعجز الكلمات عن التعبير عنه، فلم يدخر جهدا ولا وقتا إلا وبذله لي عن طيب نفس ورحابة صدر، فذلل لي الصعابَ وحلل لي المشاكلَ التي كانت تعترضني خلال تحقيق الرسالة ودراستها.

فكان إذا ضاق زمن الإشراف المحدَّد عن التوجيهات اللازمة، يعطيني وقتا إضافيا في بيته، أو في الجامعة، أو في المسجد النبوي الشريف لحل المشاكل، وإنارة الطريق، فجزاه الله تعالى عن العلم وطلابه خير الجزاء.

وإني لا أملك إلا أن أتضرع إلى الله العلي القدير بأن يمد في عمره، ويحفظه بحفظه، وينفع به طلبة العلم، آمين.

كما لا يفوتني أن أتقدم بخالص شكري وكبير تقديري لكافة مشايخي الذين عَلَّموني - كما علموا غيري - مالم أكن أعلمه، وربوا فِيَّ ملكةَ البحث وكيفيةَ الإفادة، وحببوا إليَّ العلمَ ودفعوني في هذا الطريق الشاق اللذيذ.

فأجزل الله مثوبة من اصطفاه منهم لجواره، وأمد في حياة الباقين، ووفقني وإيَّاهم لما هو صلاح ديننا ودنيانا.

وأخيراً أشكر جميع من قَدَّمُوْا لي من عون ومساعدة وإرشاد، كما أشكر أمناء المكتبة العامة، ومكتبة الدراسات العليا على ما يقومون به من خدمات مفيدة لرواد المكتبات من الطلاب وغيرهم، سائلا المولى عز وجل أن يُسْبِغَ على الجميع نِعَمَه، وأن يجعل أعمالَنا خالصة لوجهه الكريم إنه سميع مجيب.



تمهيد

الحمد لله الذي أرسى أصول دينه على أساس من الحق المبين، والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة للعالمين، ورسولا إلى الناس أجمعين، سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وأصحابه الذين حملوا أمانته، وأحيوا سنته، وترسموا سيرته، وعلى الذين جاؤوا من بعدهم حماة لدينه، وقادة لأمته، وحملة لشريعته.

أما بعد:

فإن الله تعالى جعل الشريعة الإسلامية نظاما صالحا لكل زمان ومكان، بما أودعه فيها من مرونة وقابلية للتطور - بشروطه المعَيَّنَةِ - وجعل تشريعاتها من القوة والصلاح بحيث تتخطى الأزمنة والأمكنة، وهذا هو السِرُّ الذي جعلها باقية على مرِّ العصور، صالحة لتنظيم شؤون المجتمعات، مهما تَبَدَّلَت الظروف والجماعات.

وليس أدلَّ على ذلك أن الشريعة الإسلامية خاضت ميادين الحياة على اختلاف أنواعها بنجاح تام مئات السنين في ظروف متفاوتة متباينة وتجارب شديدة عديدة، ووضعت في بوتقة الاختبار، وخرجت ظافرة بعد أن تفوقت في مختلف الأجواء والعصور.

والعلم الذي ينير السبيل لكيفية استنباط الأحكام وتطبيقها على المسائل الفرعية التي تواجه الناس في أمورهم، هو: علم (أصول الفقه)، العلم الذي به تعرف الأدلة والمصادر التي يرتكز عليها التشريع، وتبنى عليها الأحكام، فكان جديراً به أن يكون في الذروة العليا والدرجة التي لا يدانيه فيها علم من العلوم الدينية إطلاقاً.

وذلك لأن نصوص الشريعة من الكتاب والسنة - على ما اقتضته حكمته تعالى - محدودة ومقصورة، وضرورات الحياة وحاجات الناس غيرمحدودة، إذ من طبيعة الحياة أن أحداثها ليست أزلية غير متغيرة، بل خصيصتها التغير والتجدد.

فقد تطرأ في المجتمع الإنساني من الحوادث والوقائع، مالم يكن بها عهد بالأمس، وتتغير الأوضاع والأحوال، وتقع حوادث جديدة تتطلب من علماء المسلمين إصدار حكم شرعي مناسب لها، وبيان أحكامها من خلال قواعد الأحكام ومقاصد الشريعة، فلو وقفوا أمام تلك الحوادث مكتوفي الأيدي، لَلَزِم منه الحكم على الشريعة الإسلامية بالجمود والتأخر عن تلبية حاجات الناس، وبالعجز عن تلبية حاجات المجتمعات على اختلاف مستوياتها، وحاشاها عن ذلك.

فإذن لا بد لمعالجة تلك القضية من اللجوء إلى معرفة (أصول الفقه) وممارسة قواعده، لنتمكن مواجهة الحياة بكل قوة وشجاعة وثبات، وذلك بتطبيق أحكام شريعتنا الخالدة على كل جديد

ومُحْدَثٍ، وفي كل بلد وعصر.

وقد اتبع هذا المنهج، علماؤنا السابقون العارفون لدينهم، المخلصون لعقيدتهم، الذين تشبعت نفوسهم بروح الدين، فأَفْرَغُوْهَا لخدمة دينهم وعقيدتهم، وواصلوا ليلَهم بنهارِهم، حتى استطاعوا أن يَخْلُفُوْا لنا تراثا عظيما يعتبر بحقٍّ بحورا زاخرة، يمكن بالغوص فيها استخراج دُرَرٍ صافية جديرة بالإعجاب.

وكان من هؤلاء الأعلام المشهورين في هذا الميدان، الإمام العلامة القاضي أبو زيد (عبيد الله بن عمر بن عيسى الدَّبُوسي الحنفي)، المتوفى سنة (٤٣٠) هـ.

فقد ترك هذا الإمام الجليل، تآليف عظيمة قيمة، تعتبر ثروة كبيرة في خدمة الشريعة الإسلامية عامة، والفقه الحنفي وأصوله خاصة.

وكان كتابه: (**تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع**) - الذي اتخذت دراسة قسم منه - على ما أبيِّنُه - وتحقيقه موضوعاً لرسالتي (الدكتوراه) - من أجلِّ تصانيفه.

وقد بقي هذا الكتاب العظيم، كنزا مدفونا وتراثا مجهولا في زوايا المكتبات ألف سنة إلا ثلاثين عاما بعد وفاة مؤلفه رحمه الله تعالى[1].

---

(١) إن المكتبات العالمية عامة، والإسلامية خاصة، لغنية بالكنوز المخطوطة التي أبدعها الفكر الإسلامي في عصور الإسلام الزاهية، والتي تزيد عن مئات الألوف من أنفس العلوم وأندرها، ولقد كُتب وقيل الكثير عن هذه ←

وهذا الكتاب في الذروة من العلم والبحث على مستوى العلماء الكبار من الأصوليين والباحثين، ومن أجْل هذا، أحببت القيام بخدمته، والعنايه به، وإخراجه للناس من أهل العلم وطلبته، ولا سيما بعد ما أشار عليَّ أستاذي سعادة الأستاذ الدكتور الشيخ (عمر بن عبد العزيز محمد) وفقه الله تعالى أن أجعل تحقيق هذا الكتاب موضوعاً لأطروحتي التي قدمتها إلى قسم الدراسات العليا في شعبة الفقه وأصوله في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، لنيل شهادة العالمية العالية (الدكتوراه).

وما كان مني إلا الإسراع إلى هذه الإشارة السديدة، والنصيحة الخالصة، وقد شاء الله - وذلك من حسن حظي - أن أسند الإشراف لفضيلته، الذي تفضل عَلَيَّ من قبل بإشرافه على رسالتي العالمية (الماجستير)، فجزاه الله عني وعن طلاب العلم

← وإنه لما يدعو للأسف والحسرة، أن كثيرا من هذه الكنوز قد سُرق أو فُقد، كما أُلقي كثير منها في الأنهار على أيدي الموجة الهمجية التي قَدِمَتْ من المشرق، فدَمَّرت وأحرقَت، ومزَّقت، ورَمَتْ بتلك الكنوز في نهر دجلة والفرات، حتى تغيَّرت مياه النهر - فضلا عما حدث في الأندلس - والتي بقِيَتْ، دُفِنَتْ تحت غبار المكتبات، إلا القليل منها، سواء في العالم الإسلامي أو في غيره.

وقد أخبرنا مدير مكتبة (إسكوريال) بمدريد، لدى زيارتنا لهذه المكتبة ضمن وفد الجامعة الإسلامية عام (١٣٩٨) هـ أنها تحتوي على (١٢٠٠٠) اثنتي عشر ألف نسخة مخطوطة من مختلف العلوم الإسلامية، وهذا قليل من كثير، ولا شك أن العناية بهذا التراث العظيم وإحياءه واجب على كل مسلم دارس أو باحث قادر على خدمة هذا التراث، نسأل الله تعالى أن يوفقنا لخدمة دينه وشريعته، آمين.

خير الجزاء، وإني أرجو أن أكون قد وُفِّقْتُ إلى ما قصدتُ بفضل الله تعالى وعونه.

سبب اختيار الموضوع :

قررت أن يكون موضوع رسالتي : تحقيق ودراسة الجزء الثاني من كتاب (تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع) للإمام أبي زيد الدبوسي، وذلك من أول باب (القياس) إلى نهاية الكتاب، لأسباب أهمها :

أولا : أن العزوف عن التحقيق واللجوء إلى الإعداد والتأليف وكتابة موضوع من موضوعات الأصول، ربما يكون - حسب ظني - من استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير.

إذ أن التأليف - ولاسيما من طالب علم مبتدئ مثلي - قد لا يكون فيه شيء من الجودة والأصالة سوى تكرار ما كتبه الأولون، بينما التحقيق وإخراج جزء من تراثنا الإسلامي الخالد، ككتاب (**تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع**) الذي يضم بين ثناياه وتضاعيف صفحاته، ثروة أصولية غزيرة، يكون خدمة للعلم والعلماء.

وإن كتابا هذا شأنه لاينبغي أن يبقي ثاويا على رفوف بعض المكتبات لاتصل إليه إلا أيدي القلة من الباحثين والدارسين.

ثانياً : أن قديماً وحديثاً أثيرت ضجة كبرى في وجه المذهب الحنفي وأصوله، من أن أصحاب المذهب وأئمتهم ما هم إلا

أصحاب رأي ونظر، يقدمون القياس على خبر رسول الله ﷺ إذا وجدوه مخالفاً للقياس(١).

وأنهم يأخذون بأصل خامس لم يعرفه أحد من حمَلَة الشرع سواهم، وهو (الاستحسان)، وذلك بتشهي النفس واتباع الهوى دون الاستناد إلى دليل شرعي(٢)، إلى غير ذلك من الأقوال المنسوبة إليهم.

كما اتُّهِم الإمامُ الدبوسي رحمه الله نفسُه في ثنايا بعض كتب الأصول، من أن مذهَبَه ردُّ خبرِ الواحد المخالف للقياس(٣).

فمساهمة مِنِّيْ في بيان هذا المذهب الذي يعتبر من أكبر المذاهب الإسلاميه وأكثرها اتباعا وانتشارا، وأوسعها فروعا واستنباطا - وقد سبقني بذلك كثيرون - قمت بتحقيق هذا الكتاب المهم الذي يُعَدُّ من أهم الكتب الأصول في المذهب الحنفي - لو لم يكن أهمها إطلاقاً - وذلك إظهاراً للحقيقة وبيانا للواقع.

وقد تبيَّنَ لي من خلال دراستي لمنهج المؤلف في الأصول، ومعايشتي لكتابه، أن ما نسبوه إليه أو إلى المذهب الحنفي، غير صحيح إطلاقاً، وإنه بعيد عن الحقيقه كل البعد، على ما يأتي بيانه في خلال صفحات هذا الكتاب.

---

(١) عن حماد بن سلمة: (إن أبا حنيفة استقبل الآثار واستدبرها برأيه) تاريخ بغداد (١٣/ ٣٨٧)، وفي رواية عنه: (إن أبا حنيفة استقبل الآثار والسنة فردها برأيه)، المرجع السابق، وانظر أيضا من نفس المرجع: (١٣/ ٤١٦) و(١٣/ ٤١٨).

(٢) حجة الله البالغة (١/ ١٤٧) ـ المنخول (ص/ ٣٧٤) ـ الرسالة (ص/ ٥٠٧).

(٣) كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٤/ ٤).

ثالثاً: أهمية هذا الكتاب ومنـزلته بين كتب الأصول: فإنك قَلَّمَا تجدُ كتابا في الأصول قديماً وحديثاً لم يُشِرْ إليه، أو لم يناقش آراءَ صاحبه، أو لم يقتبس منه شيئا في باب من أبواب الأصول.

وكتاب هذا شأنه لا ينبغي أن يبقى بعيدا عن متناول أئمة هذا العلم وطلابه، وأن لايصل إليه إلا أيدٍ قليلة من الباحثين والدارسين.

رابعاً: أما عن اختياري للقسم الأخير منه دون الأول، فإن القسم الثاني من الكتاب، يحتوي على أبواب القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وغيرها من الأبواب التي أرشد الشرع الاسلامي إلى استنباط الأحكام بها فيما يحدث ويستجد من الوقائع والحوادث على تطور الزمن - كما سبقت الإشارة إليه - فيكون هذا القسم أجدر لاعتناء الطالب بها، وبخاصة في عصرنا هذا.

وهذا إمام الحرمين[1] إمام الأئمة في الأصول، يقرر هذا المعنى ويقول: (القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة وهو المفضي إلى الاستقلال

(١) هو الإمام أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله الجويني، الملقب بإمام الحرمين، من فحول العلماء، تولى التدريس في نيسابور نحو ثلاثين سنة، من أشهر مصنفاته: البرهان في أصول الفقه، توفي سنة (٤٧٨) هـ، انظر: طبقات الشافعية (٣/ ٢٤٩) - وفيات الأعيان (٢/ ٣٤١).

بتفاصيل أحكام الوقائع . . . والرأيُ المبتوتُ المقطوعُ عندنا : أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائعِ، القياسُ وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذًا أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عَرَفَ مأخذَه وتقاسيمَه وصحيحَه وفاسدَه وما يصِحُّ من الاعتراضات عليها وما يفسد منها، وأحاط بمراتبه جلاءً وخفاءً، وعرف مجاريها ومواقِعَها، فقد احتوى على مجامع الفقه)[١].



(١) البرهان (٢/ ٧٤٣).

المقدمة

محتوى المقدمة

سأتناول في هذه المقدمة حياة المؤلف (أبي زيد الدَّبوسيِّ) ومكانته العلمية، ومكانة كتابه بين كتب أصول الفقه، ثم أقوم بتحقيق أصل المخطوطة، وأضع لها الحواشي والتعليقات والتوضيحات والفهارس.

هذا وقد قَسَّمت المقدمة إلى قسمين:

القسم الأول: في حياة الإمام الدبوسي، وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: عصر الإمام الدبوسي.

الفصل الثاني: سيرة الإمام الدبوسي.

الفصل الثالث: مكانة الإمام الدبوسي العلمية.

الفصل الرابع: مؤلفات الإمام الدبوسي.

القسم الثاني: في دراسة كتاب التقويم، وفيه فصلان:

الفصل الأول: وصف الكتاب.

الفصل الثاني: منهج المؤلف ومنهج المحقق.

وبالله التوفيق.

القسم الأول

في حياة الإمام الدبوسي

وفيه أربعة فصول:

- الفصل الأول: عصر الإمام الدبوسي.
- الفصل الثاني: سيرة الإمام الدبوسي.
- الفصل الثالث: مكانة الإمام الدبوسي العلمية.
- الفصل الرابع: مؤلفات الإمام الدبوسي.

الفصل الأول

في عصر الإمام الدبوسي

العصر الذي عاش فيه الإمام الدبوسي (٣٦٧-٤٣٠)هـ، وهو الثلث الأخير من القرن الرابع، والثلث الأول من القرن الخامس الهجري، عصر مليئ بالأحداث من شتى النواحي السياسية، والاجتماعية، والثقافية.

ولذا نحاول بالكلام على هذا العصر، تحديد أهم تياراته ومظاهره في الحياة السياسية، والحياة الاجتماعية، والحياة العلمية، وذلك في منتهى القصد والتركيز.

إذ أن تلك النواحي من الحياة، ذات الأثر المباشر على حياة الشخص في تكييف اتجاهه ومنهجه الذي يسلكه، ومن هنا رأيت أن أعطي القارئ الكريم نبذة موجزة عن العصر الذي عاشه الإمام الدبوسي من تلك النواحي الثلاث:

أولا: من الناحية السياسية:

قد اتسم عصر الإمام الدبوسي من الناحية السياسية بكثرة الأحداث، فبعد أن ظلت قوة الخلافة الإسلامية في المدينة المنورة، ثم دمشق ثم بغداد طوال القرون الثلاثة الأولى هي المركز الرئيسي الذي يستمد منه الولاة في شتى بقاع الدولة الإسلامية سلطانهم، لا يخالفون إرادتها أو اتجاهها، نجدهم في

هذا القرن (القرن الرابع) يحاولون تنصيب أنفسهم خلفاء في البلدان الأخرى.

ففي المغرب الإسلامي بعد فتح القيروان سنة (٢٩٧) هـ قامت خلافة الفاطميين، واتخذوا لأنفسهم لقب الخلافة[١].

فما مضى هذا القرن إلا وضمت الدولة الإسلامية خلفاء ثلاثة: خليفة أموياً في الأندلس، وخليفة فاطميا في المغرب، ثم في مصر، وخليفة عباسياً في بغداد.

وسواء كانت العوامل الأساسية لهذا التمزق، اتساع رقعة الدولة الإسلامية، أو ضعف السلطة المركزية في بغداد، أو ظهور حركات قومية في هذه الأقطار، فإن الأمرَ لم يقتصر على التمزق في الخلافة فقط، بل إن الأمراء داخل الخلافة بدأوا يستقلون بأمرهم ويستبدون بحكمهم[٢].

---

(١) المختصر لابن كثير (٢/ ٤٦) - الحضارة الإسلامية (١/ ٢) - شذرات الذهب (٣/ ٣).

(٢) فالدولة الإسلامية أصبحت دويلات يسيطر على كل جزء منه أمير أو سلطان، والأجزاء التي آلت إليها الدولة الإسلامية في هذا القرن - كما يذكره المؤرخون - هي:

- البصرة: مع ابن رايق، يولي فيها من يشاء.
- وخوزستان: إلى أبي عبد الله البريدي.
- وفارس: إلى عماد الدولة ابن بويه.
- وكرمان: بيد أبي علي محمد بن إلياس اليسع.
- وبلاد الموصل والجزيرة، وديار بكر، ومضر، وربيعة: مع بني حمدان. ←

ومع ذلك فإن بغداد بقيت - ولو في الظاهر - عاصمة الدولة الإسلامية، فكان الولاة في أقصى أطراف هذه الدولة يعترفون للخليفة في بغداد، ويتلقون منه عهود ولايتهم، ويَشْتَرُوْنَ منه ألقابَهم، ويبعثون إليه بالهدايا كل عام، ويُدْعَى له في المساجد على المنابر، وإن كان الولاة في الواقع أصحاب السلطة الحقيقية، والقدرة التامة في المناطق التي يحكمونها[١].

ثانياً: من الناحية الاجتماعية:

لا شك أن الحالة السياسية إذا كانت مضطربة، فإنها تخلف حالة اجتماعية غير مرضية.

ففي بغداد مثلاً: غلت الأسعار غلاءً فاحشاً، فأصبح الناس لا يجدون ما يسدون رمقهم، وبدأوا يأكلون الجيفة، وذلك سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة[٢].

← - وبلاد أفريقية والمغرب: في يد القائم بأمر الله ابن المهدي الفاطمي.
- والأندلس: في يد عبد الرحمن بن محمد، الملقب بالناصر الأموي.
- وخراسان وما وراء النهر: في يد السعيد نصر بن أحمد الساماني.
- وطبرستان وجرجان: في يد الديلم.
- والبحرين، واليمامة وهجر: في يد أبي طاهر الجنابي القرمطي.
- وبغداد ونواحيها: بيد الخليفة القائم هناك.

انظر: البداية والنهاية (١١/ ١٨٤) - شذرات الذهب (٢/ ٣٠٥).

(١) تاريخ الحضارة الإسلامية (١/ ٢).

(٢) البداية والنهاية (١١/ ٢٠٨).

ثم أعقبه غلاء شديد آخر كان أفحش من الأول، وذلك سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة، حتى أكلوا الميتة، والسنانير، والكلاب، وكان من الناس من يسرق الأولاد فيشويهم ويأكلهم[١].

ومن ناحية أخرى نرى القائمين على الخلافة، يعيشون حياة الترف والبذخ، يحكي لنا التاريخ أنه كان في دار الشجرة من قصر المقتدر بالله شجرة من الفضة، وزنها: خمسمائة ألف درهم، وهي تقوم وسط بركة مدورة صافية الماء، وللشجر ثمانية عشر غصناً، ولكل غصن شاخات كثيرة، عليها الطيور والعصافير من كل نوع، مذهبة ومفضضة. . . .[٢]

وكانت نفقات دار الخلافة عظيمة جداً، تنفق لنفقات المطابخ والمخابز فقط، عشرة آلاف دينار في كل شهر[٣].

هكذا كانت حالة الخليفة من البذخ والإسراف، وحالة العامة من الجوع والغلاء الفاحش، وغير ذلك من أسباب الظلم والفساد.

ثالثا: من الناحية العلمية:

وبالرغم من الضعف الذي أصاب الدولة الإسلامية بسبب التمزق، وتعدد التيارات في شتى أنحاء الدولة الإسلامية، فبالرغم

---

(١) البداية والنهاية (١١/ ٢١٣).
(٢) الحضارة الإسلامية (١/ ٢٠٢).
(٣) الحضارة الإسلامية (١/ ٢٧٥).

من ذلك كله، فإن الحضارة الإسلامية بلغت أوجها وذروتها في هذا العصر (٣٦٧-٤٣٠) هـ من الناحية العلمية[١]، حتى أصبح العالم الإسلامي مشعل الدنيا ومنارها، وامتازت بنهضة علمية شاملة في التأليف، والتدريس، وبناء المدارس والمكتبات.

نبذة موجزة عن الازدهار العظيم:

ففي الوقت الذي كانت خزائن الكتب في الغرب، لا تتجاوز نُسَخُ كتُبِها المئات مثلا[٢]، كان فهرس مكتبة أحد أمراء الأندلس يتألف من أربعة وأربعين كراسة، كل منها عشرون ورقة، ولم يكن بها سوى أسماء الكتب[٣].

واعْتَذَرَ أحدُ العلماء عن تولي منصب الوزارة والانتقال من

---

(١) لو استثنينا من ذلك ما أصاب الفقه الإسلامي من ركود في الاجتهاد، والتزام شديد في التقليد من الأئمة السابقين، إذ لم نجد بعد محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة (٣١٠) هـ من سمت به نفسه إلى مرتبة الاجتهاد، يَتَخَيَّرُ لنفسه في الاستنباط والاجتهاد منهجا مستقلا لا يقلد فيه أحدا، ويأخذ أحكامه من الكتاب والسنة غير متقيد برأي أحد على ما كان عليه الأئمة السابقون، ومن وجد، لم يكتب له البقاء، بل عورض من قِبَلِ متبعي المذاهب ومقلديهم.

(٢) يقول آدم متز لدى مقارنته بين المكتبات في العالم الإسلامي، والمكتبات في الغرب: (ولنذكر ما كان في الغرب على سبيل المقارنة: كان في مكتبة الكاتدرائية بمدينة كنستانز في القرن التاسع الميلادي، ثلاثمائة وستة وخمسون كتابا، وفي مكتبة دير البنوكتيين عام (١٠٣٢) م ما يزيد على المائة بقليل، وفي خزانة كتب الكاتدرائية في مدينة بامبرج سنة (١١٣٠)م ستة وتسعون كتابا فقط)، الحضارة الإسلامية (١/ ٣٢٣).

(٣) الحضارة الإسلامية (١/ ٣٢٢).

مكانه، لأنه لا يستطيع حمل كُتُبِه، لأن عنده من الكتب خاصة، ما يحمل على أربعمائة جمل أو أكثر، وكان فهرس كتبه يقع في عشر مجلدات[١].

وأمثال هذه الكتب كثيرة في مصر، وبغداد، ومرو، ونيسابور وغيرها من المدن الإسلامية[٢].

وأما من ناحية العلم والعلماء، فكان الإقبال عليهما شديدا، فيُذْكَر أن أبا حامد بن محمد الإسفرائيني[٣] كان يحضر مجلس درسه ببغداد، ما بين ثلاثمائة وسبعمائة فقيه[٤].

وكان أبو الطيب الصعلوكي الفقيه[٥]، يحضر مجلس درسه، أكثر من خمسمائة طالب[٦].

ويحضر مجلس أحد أصحاب إمام الحرمين الجويني ثلاثمائة من الأئمة والطلبة[٧].

---

(١) وهذا العالم هو: الصاحب بن عباد المتوفى (٣٨٤) هـ، وقد استدعاه السلطان نوح بن منصور الساماني.

(٢) الحضارة الإسلامية (١/ ٣٢٢-٣٣٣).

(٣) هو أحمد بن محمد أبو حامد الفقيه الاسفرائيني، كان أوحد وقته، انتهت إليه الرئاسة العلمية في بغداد، توفي سنة (٤٠٣٩ هـ الأنساب (١/ ٢٢٥) - وفيات الأعيان (١/ ٧٢).

(٤) طبقات السبكي (٣/ ٢٥) - البداية والنهاية (٩/ ١٨٣).

(٥) هو أحمد بن محمد أبو الطيب الصعلوكي، كان فقيها بارعا، وإماما في الحديث، توفي سنة (٣٣٧) هـ، الأنساب (٨/ ٣٠٨) - معجم المؤلفين (٢/ ١٠٨).

(٦) طبقات السبكي (٣/ ١٦٩).

(٧) طبقات السبكي (٣/ ٢٥٢).

وكان للعلماء مكانتهم في نفوس الناس، يتمتعون بجاه واحترام، سيما عند أهل خراسان.

وقد ذُكِر أن أحد العلماء دخل خراسان، فخرج أهلها بنسائهم وأولادهم يمسحون أردانه[(١)]، ويأخذون تراب نعليه، وكان يخرج من كل بلد أصحاب البضائع وينشرونها ما بين فاكهة وفراء وغير ذلك من الأمتعة، وهو ينهاهم[(٢)].

ولا شك أن لمثل هذا التقدير والتبجيل للعلم والعلماء، لأثرا كبيرا في ظهور العلماء، وازدهار العلم ونموه.

كما كان لأهل الفضل من السلاطين والأمراء وعامة الناس، ولع شديد في إنشاء المدارس، والمعاهد العلمية.

وقد بنى الخليفة الحاكم بأمر الله، دارا للعلم بالقاهرة، سماها (دار العلم) أو (دار الحكمة) في نهاية القرن الرابع، وحمل الكتب إليها من خزائن القصور المعمورة، وأقبل الناس إليها يقرؤون ويَنْسَخُوْن[(٣)].

والجامعة الأزهرية التي هي أكبر وأقوم معهد إسلامي حتى اليوم، أنشئت في هذا القرن أيضا، واشترى العزيز بالله الخليفة الفاطمي دارا إلى جانب الجامع الأزهر، وجعلها لخمسة وثلاثين

---

(١) الأردان: جمع (ردن)، وهو أصل الكُمِّ وطرفه، القاموس المحيط، حرف النون مع الراء (ص/١٥٤٨).
(٢) طبقات السبكي (٣/ ٩١).
(٣) الخطط للمقريزي (١/ ٤٥٨).

من العلماء[١]، إلى غير ذلك من المعاهد، والمؤسسات الدينية والعلمية في كثير من أنحاء الدولة الإسلامية.

ولا يفوتنا أن نذكر ما كان للمسجد من المكانة لإلقاء الدروس واجتماع العلماء على مائدة العلم، ويظهر ذلك جليا إذا نظرنا إلى ما يحكيه المقدسي من أنه أحصى في المسجد الجامع بالقاهرة وقت العشاء، مائة وعشرة مجلسا من مجالس العلم[٢].

جنوح العلماء إلى التقليد:

ورغم ما وصل إليه العلم في هذا العصر في مجال التدوين والتأليف، والإقبال على حلقات الدرس، فقد أصاب حقلَ العلم آفةٌ بقيت آثارها السيئة إلى عصرنا الحاضر، وهي آفة التقليد.

فبعد أن كان الاجتهاد إلى بداية هذا القرن في نُمُوٍّ وازدهار وحيويَّةٍ دافقةٍ، و كان من وراء ذلك ظهور أئمة مجتهدين، نرى كثيرا من العلماء من بداية هذا القرن، ماتت فيهم روح الاستقلال الفكري، فجنحوا إلى التقليد، والتزموا بمذهب إمام معين لا يميلون عنه، فيضع أحدُهم نصب عينه ما قال إمامه، ثم يستدل لرأيه لا لرأي نفسه، ويدرس طريقته في استنباط الأحكام، دون أن يضيف إليها شيئا من بحثه الشخصي، أو يناقشه في صحتها وسقمها إلا نادرا.

---

(١) الحضارة الإسلامية (١/ ٣٣٠).

(٢) المقدسي (ص/ ٢٠٥).

وهكذا صار التقليد والمذهبية شعار هذا الدور، حتى وصلت الحال بهم أن يقول أحد الفقهاء وإمامهم في هذا الدور، وهو أبو الحسن الكرخي(١): (إن كل آية أو حديث يخالف الأصحاب مُؤَوَّلة أو منسوخة)(٢).

ثم تستمر هذه الحالة وتستقر عند كثير من العلماء، حتى العصور المتأخرة جدا، فنرى الإمام الصاوي المالكي(٣) يعلن الالتزام بالمذاهب الأربعة، ويرى الخروج عنها كفرا وضلالا.

يقول رحمه الله في حاشيته المشهورة على تفسير الجلالين عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤]، بعد ذكر الأقوال في انفصال الاستثناء عن المستثنى منه بزمان، ما نصه: (... ولا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل، وربما أداه إلى الكفر، لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة، من أصول الكفر)(٤).

---

(١) هو عبيد الله بن الحسين أبو الحسن الكرخي، الفقيه الحنفي، انتهت إليه رئاسة الحنفية في العراق، كان كثير الصوم والصلاة، له تآليف نافعة، توفي سنة (٣٤٠) هـ، الفوائد البهية (ص/١٠٨) - معجم المؤلفين (٦/ ٢٣٩).

(٢) الفكر السامي (٣/ ٦).

(٣) هو أحمد بن محمد الصاوي المالكي، عالم في الفقه، والتفسير، والبلاغة، له تصانيف عديدة، توفي سنة (١٢٤١) هـ، معجم المؤلفين (٢/ ١١١).

(٤) حاشية الصاوي على تفسير الجلالين (٣/ ٩).

هل تأثر الدبوسي بسمات عصره؟

وأما إمامنا الدبوسي رحمه الله فكان من القلة القليلة الذين لم يفقدوا شخصياتهم في شخصيات متبوعيهم من الأئمة، بل كانوا يتبعون الحجج دون الرجال، وينظرون إلى الدليل لا إلى قائله.

يقول الإمام الدبوسي رحمه الله في مقدمة كتاب الأسرار: (.... وأعرضت عن سائر الفنون، ولم أقنع بالظنون، وجعلت الحجج أمامي، لا الرجال، وبالحجاج خصامي دون الجلال، واعتصمت بالله ذي المن والإفضال، العظيم ذي الجلال الكبير المتعال)[١].

ويذم التقليد للقادر على الاجتهاد، وينكره عليه إنكارا شديدا، ويعتبره نكبة من نكبات التي أصابت الأمة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، وهذا نص كلامه في هذا الصدد.

يقول رحمه الله: (فالتقليد رأس مال الجهل، وسببه جهل المرأ بقدره، حتى اتبع رجلا مثله بلا حجه.....)

(وكان الناس في الصدر الأول أعني الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، يبنون أمرهم على الحجة، فكانوا يأخذون بالكتاب ثم السنة، ثم من أقوال من بعد الرسول ﷺ ما يصح بالحجة، فكان الرجل يأخذ بقول عمر رضي الله عنه في مسألة، ثم يخالفه بقول علي كرم الله وجهه في مسألة أخرى).

(وقد ظهر من أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهم أنهم وافقهوه مرة

(١) مقدمة كتاب الأسرار من نسخة عارف حكمت.

وخالفوه أخرى على حسب ما يتضح لهم الحجة، ولم يكن المذهب في الشريعة عُمَرِيا ولا عَلَوِيا، بل النسبة كانت إلى الرسول ﷺ).

(فقد كانوا قوما أثنى عليهم النبي عليه الصلاة والسلام بالخير، فكانوا يرون الحجة لا علماءهم ولا نفوسهم).

(فلمَّا ذهب التقوى عن عامَّةِ القرن الرابع، وكسلوا عن طلب الحُجَجِ، جعلوا علماءَهم حجة واتبعوهم، فصار بعضُهم حنفيا، وبعضُهم مالكيا، وبعضُهم شافعيا، يبصرون الحجة بالرجال، ويعتقدون الصحة بالميلاد على ذلك المذهب).

(ثم كل قرن بعدهم، اتبع عالمه كيف ما أصابه بلا تمييز، حتى تبدلت السنن بالبدع، وضل الحق بين الهوى، ونشأ قوم من الحبية، فزعموا أنهم أَحِبَّاءُ الله تعالى عجباً بأنفسهم، وأن الله تعالى يتجلَّى لقلوبهم ويحدثهم، فرأوا لذلك حديث أنفسهم حجَّة، واتخذوا أهواءَهم آلهة، فلم يبق عليهم سبيل للحجة والعياذ بالله)[1]



(١) كما سيأتي في باب التقليد.



الفصل الثاني

في سيرة الإمام الدبوسي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول

اسمه ونسبته

أولاً - اسمه:

هو الإمام الأصولي الفقيه النظار القاضي عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي المكنى بأبي زيد(١).

---

(١) انظر ترجمته في:

١- أعلام الأخيار للكفوي (ص/٤٧).

٢- الجواهر المضية، لأبي الوفاء القرشي (٢/ ٣١٩).

٣- تاج التراجم، لابن قطلوبغا (ص/٣٦).

٤- الفوائد البهية، لأبي الحسنات اللكنوي (ص/١٠٩).

٥- كشف الظنون، لحاجي خليفة (١/ ٨٤-١٦٨-١٩٦-٣٣٤-٣٥٣-٤٦٧).

٦- البداية والنهاية، للحافظ ابن كثير (١٢/ ٤٦).

٧- شذرات الذهب، لابن عماد الحنبلي (٣/ ٢٤٥).

٨- العبر، للحافظ الذهبي (٣/ ١٧١).

٩- سير أعلام النبلاء، للحافظ الذهبي (١١/ ١١٥).

١٠- اللباب في تهذيب الأنساب، لابن الأثير (١/ ٤١٠).

١١- الأنساب، للسمعاني (٥/ ٣٠٦).

←

وبعد البحث الدقيق الشامل - ولا أدَّعِي الاستقصاء - من مصادر ترجمة هذا الإمام الجليل، لم أعثر على من ذكر سلسلة نسبه أكثر مما ذكرته.

هذا وقد اختلفت اختيارات المترجمين للإمام الدبوسي في تعيين اسمه:

فمنهم من قال هو: (عبد الله)(١)

ومنهم من قال هو: (عبيد الله)(٢)

→ ١٢- وفيات الأعيان، لابن خلكان (١/ ٢٥٣).
١٣- هدية العارفين، لإسماعيل باشا (١/ ٦٤٨).
١٤- الأعلام، للزركلي (٤/ ٢٤٨).
١٥- مفتاح السعادة، لطاش كبرى زادة (١/ ٢٥٤).
١٦- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة (٦/ ٩٦).
١٧- تاريخ التراث العربي، لفؤاد سيزكين (٢/ ١١٦).
١٨- فهرس المخطوطات المصورة، لفؤاد سيد (١/ ٢٤٠).
١٩- الفتح المبين، للشيخ المراغي (١/ ٢٣٦).
٢٠- الفكر السامي، للشيخ الحجوي (٤/ ١٧٩).

(١) كما قاله الذهبي في: سير أعلام النبلاء (١١/ ١١٥)، وفي: العِبَر (٣/ ١٧١).
وابن العماد في: شذرات الذهب (٣/ ٢٤٥).
وابن الأثير في: اللباب (١/ ٤١٠).
وابن خلكان في: وفيات الأعيان (٢/ ٢٥١).
وابن كثير في: البداية والنهاية (١٢/ ٤٦).
والسمعاني في: الأنساب (٥/ ٣٠٦).
ورضا كحالة في: معجم المؤلفين (٦/ ٩٦).

(٢) كالقرشي في: الجواهر المضية (٢/ ٤٩٩). ←

وكان هؤلاء متساوين في الجانبين.

كما أن منهم من تردد، فجمع في ترجمته بين الاسمين(١).

ومنهم من ذكر (عبد الله) في مكان و (عبيد الله) في مكان أخر(٢).

والصحيح ما اخترناه وهو: (عبيد الله) وذلك لأمور، أهمها:

أولا: أنه جاء في فواتح نسخ (التقويم) وخواتمها التصريح بـ (عبيد الله)(٣).

← وابن قطلوبغا في: تاج التراجم (ص/٣٦).
وياقوت الحموي في: معجم البلدان (٢/ ٤٣٧).
وطاش كبرى زاده في: مفتاح دار السعادة (١/ ٣٠٧).
والكفوي في: أعلام الأخيار (ص/ ٤٧).
واللكنوي في: الفوائد البهية (ص/ ١٠٩).
وإسماعيل باشا في: هدية العارفين (١/ ٦٤٨).

(١) كما فعله فؤاد سيزكين في تاريخ التراث العربي، فقال: (هو: أبو زيد عبد الله عبيدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي) (٢/ ١١٦).

(٢) وهذا ما صنعه حاجي خليفة في كشف الظنون، فسماه عبد الله في (١/ ٣٣٤)، وسماه عبيد الله في: (١/ ٨٤) - (١/ ١٦٨) - (١/ ١٩٦) - (١/ ٣٥٣) - (١/ ٤٦٧) - (١/ ٥٦٨) - (١/ ٧٠٣).

(٣) جاء في صفحة العنوان من نسخة (ل) - وهي أصح النسخ وأدقها كتابة وإملاء - بخط كاتبه: (كتاب التقويم في اصول الفقه للشيخ الإمام الزاهد المحقق المتفنن المدقق أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي رضي الله عنه...).
كما جاء في فاتحة نسخة (ق) بخط كاتبه أيضا: (كتاب تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، من تصانيف القاضي الأجل الإمام أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، تغمده الله تعالى).

وكذلك في أكثر نسخ مؤلفاته الأخرى[١].

ثانياً: أن كتب طبقات الحنفية التي اختصت بترجمة رجال المذهب، اتفقت على هذا الاسم (عبيد الله)[٢]، ولا شك أنهم أدرى بمعرفة رجال المذهب من غيرهم، وقديما قالوا: (أهل مكة أدرى بشعابها).

ثالثاً: أن ما وقع من الإمام الدبوسي نفسه لأظهر دليل على ذلك، وقد قال رحمه الله في كتاب (الأسرار): (قال عبيد الله رضي الله عنه: ومسائل مسح الخف تبنى على أصل ....)[٣]

وبذلك نستطيع أن نحكم وأن نتأكد أن اسمه هو: (عبيد الله).

ثانيًا - نسبته:

نسب الإمام الدبوسي إلى (دبوسية)، البلدة التي ولد فيها.

واتفق المترجمون له على أن هذه النسبة (الدَّبُوسي) إلى (دبوسية) بفتح الدال وضم الباء وبعدها واو ساكنة، وسين

---

(١) ففي صفحة العنوان من كتاب (الأسرار) نسخة فيض الله أفندي بتركيا: (كتاب الأسرار للدبوسي، تأليف العالم الفاضل، الكامل أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي).
وفي نسخة جستر بيتي بـ (إير لندا) من الكتاب المذكور، تحت العنوان على الجانب الأيمن منه: (عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي أبو زيد...).
وفي تأسيس النظر، المطبوع بمصر: (تأسيس النظر للإمام عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي...).

(٢) وقد تقدم ذكر هذه الكتب.

(٣) الأسرار (١/١٣/أ) من نسخة عارف حكمت بالمدينة المنورة.

مهملة(١).

قال ياقوت الحموي(٢): دَبُوْسِيَة بُلَيْد من أعمال الصُّغْد(٣) ممَّا وراء النهر(٤).

وقال أبو الفداء(٥): (الدبوسية بليدة بين بخارى(٦)، وسمرقند(٧)، واقعة من جنوب وادي السغد على جادة طريق

---

(١) انظر: الأنساب (٥/ ٣٠٥) - اللباب (١/ ٤١٠) - شذرات الذهب (٣/ ٢٤٥).

(٢) هو: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، مؤرخ، أديب، لغوي، نحوي، عالم بتقويم البلدان، من تصانيفه: إرشاد الأريب، ومعجم البلدان، توفي بحلب سنة (٦٢٦) هـ، انظر: شذرات الذهب (٥/ ١٢١) - وفيات الأعيان (٦/ ١٢٧).

(٣) الصُّغْد بالضم ثم السكون، وقد يقال بالسين أيضا (السُّغْد) وهي: قرى متصلة خلال الأشجار والبساتين من سمرقند، إلى قريب من بخارى، وهي من أطيب أرض الله، كثيرة الأشجار، غزيرة الأنهار، متجاوبة الأطيار...) معجم البلدان (٣/ ٤٠٩)، وانظر ايضا: مراصد الاطلاع (٢/ ٨٤٢).

(٤) ما وراء النهر: تطلق على البلاد الواقعة على شرقي نهر جيحون، وقد كانت تسمى قبل الإسلام (بلاد الهياطلة)، وما كان في غربي هذا النهر، فهو: خراسان، وولاية خوارزم، انظر: معجم البلدان (٥/ ٤٥).

(٥) هو عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن الأفضل صاحب حماة، كان جامعا لأشتات العلوم، أعجوبة من أعاجيب الدنيا، ماهرا في الفقه، والتفسير، والنحو، والمنطق، وغيرها من العلوم، توفي سنة (٧٣٢) هـ، انظر: شذرات الذهب (٦/ ٩٨) - وفيات الأعيان (٢/ ٢٨٢).

(٦) (بخارى): بالضم، من أعظم مدن ما وراء النهر وأجلها، وإليها ينسب الإمام البخاري صاحب الصحيح، وكانت قاعدة ملك السامانية، انظر: معجم البلدان (١/ ٢٨٢).

(٧) (سمرقند): بفتح أوله وثانيه، بلد معروف واقع على جنوبي وادي (الصغد)، قيل إنه: من أبنية ذي القرنين بماوراء النهر، انظر: مراصد الاطلاع (٢/ ٧٣٦) - معجم البلدان (٣/ ٢٤٦).

خراسان)[١].

وقد يشارك الإمام الدبوسي بهذه النسبة عدد من الفقهاء، والمحدثين، وجميعهم ممن ولدوا في هذه البلدة - الدبوسية - ونسبوا إليها، سوى واحد منهم، وهو أحمد بن عمرو الدبوسي، الذي نسب إلى جده (دبوسية) ومن أشهر هؤلاء المنسوبين إلى تلك البلدة:

١- أبو سليمان ظليم بن حطيط بن داود الدبوسي،كان فاضلا، خيراً، ثقة، من أهل السنة، رحل إلى العراق وكتب الكثير، توفي سنة (٢٥٢)هـ بالدبوسية[٢].

٢- أبو القاسم علي ابن أبي يعلى بن زيد العلوى الدبوسي، كان متبحرا في الفقه، والأصول، واللغة العربية، ولي التدريس بالمدرسة النظامية، وكانت له يد قويه باسطة في الجدال وقمع الخصوم، وكان عفيفا كريما جوادا، توفي ببغداد سنة (٤٨٢)هـ[٣].

٣- أبو القاسم ميمون بن محمد الدبوسي، كان فاضلا فقيها من فقهاء الشافعية، رحل إلى نيسابور، ثم رحل إلى مرو، وسكنها حتى توفي بها سنة (٥٣٣)[٤].

٤- أبو الفتح ميمون بن محمد بن عبد الله بن بكر الدبوسي، من أهل دبوسية، سكن (مرو)، من فقهاء الشافعية، ذو ورع

---

(١) تقويم البلدان (ص/ ٤٩١)، وانظر أيضا: مراصد الاطلاع (٢/ ٥١٣).
(٢) انظر: الأنساب (٥/ ٣٠٧) - اللباب (١/ ٤٩٠).
(٣) انظر: الأنساب (٥/ ٣٠٨) - اللباب (١/ ٤٩٠).
(٤) انظر: الأنساب (٥/ ٣٠٩) - اللباب (١/ ٤٩٠).

وصلاح، توفي سنة (٥٣٥) هـ[١].

٥- أحمد بن عمرو بن نصر بن دبوسة الدبوسي، نسب إلى جده (دبوسية)، وليس هو من (الدبوسية)[٢].

ثالثًا - أسرته:

لم تذكر المصادر التاريخية شيئاً عن أسرته وأفراد عائلته إلا إشارة خاطفة من الإمام الدبوسي نفسه في كتاب: (التقويم) في باب: (القول في الاحتجاج بلا دليل)، وذلك عند استعراضه لبيان مذاهب العلماء في ذلك، فقال: (قال بعض العلماء: لا دليل حجة للنافي على خصمه، ولا يكون حجة للمثبت، وكان أبي رحمه الله على هذا، يحكيه عن مشايخ العراق . . .)[٣].

وهذا يعطينا أن أباه كان ذا مكانة علمية، مطلعًا على أقوال العلماء ومذاهبهم، ومع ذلك لم نجد مصدرا من المصادر التاريخية التي بين أيدينا ترجم له بقليل ولا كثير، وما السبب في ذلك؟ لا ندري، والله تعالى أعلم.

ولكن يلاحظ في سيرة الامام الدبوسي، أنه انحدر من أسرة تهتم بالعلم، فاهتمت بتربيته وتعليمه، وأما عن باقي أفراد أسرته، فلم نعلم عنهم شيئاً، والله تعالى أعلم.

❁❁❁❁❁

---

(١) انظر: الأنساب (٥/٣٠٦).

(٢) انظر: الأنساب (٥/٣٠٩) - اللباب (١/ ٤٩٠).

(٣) كما سيأتي في باب (لا دليل) في أواخر الكتاب.

المبحث الثاني

ولادته ووفاته

أولاً - ولادته:

لم تشر المصادر التاريخية وكتب التراجم إلى سنة ولادته، ولكنهم أرخوا أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ توفي سنة أربعمائة وثلاثين[1]، على خلاف في ذلك - كما سيأتي - وعاش من العمر ثلاثاً وستين[2]، وبذلك تكون ولادته في سنة (٣٦٧) هـ من الهجرة النبوية.

إلا أن بعض المؤرخين يذكرون سنة (٤٣٢هـ) في تاريخ وفاته.

قال القرشي[3] بعد اختياره القول الأول: (ورأيت بخط ابن الظاهري: توفي يوم الخميس، منتصف جمادى الآخرة من سنة

---

(١) انظر: الفوائد البهية (ص/١٠٩) - الجواهر المضية (٢/ ٤٩٩) - تاج التراجم (ص/٣٦) - شذرات الذهب (٣/ ٢٤٥) - وفيات الأعيان (٢/ ٢٥١) - الأعلام (٤/ ٢٨٤) - اللباب (١/ ٤١٠) - سير أعلام النبلاء (١١/ ١١٥) - معجم المؤلفين (٦/ ٩٦) - (تاريخ التراث العربي (٢/ ١١٦) - كشف الظنون (١/ ١٦٨).

(٢) تاج التراجم (ص/ ٣٦) - الجواهر المضية (٢/ ٤٩٩).

(٣) هو أبو الوفاء عبد القادر بن محمد القرشي الحنفي، الفقيه، المحدث، الأصولي، المؤرخ، اللغوي، صاحب المصنفات القيمة، منها: العناية، والجواهر المضية وغيرهما، توفي سنة (٧٦٥) هـ، الفوائد البهية (ص/ ٩٩) - معجم المؤلفين (٥/ ٣٠٢).

اثنتين وثلاثين وأربعمائة)[١].

وقال ابن قطلوبغا[٢] - بعد ذكره القول الأول واختياره -: وقيل يوم الخميس منتصف سنة اثنتين وثلاثين...[٣].

كما ذكر ذلك حاجي خليفة[٤] في موضعين من كتابه[٥].

وأيضا ورد هذا التاريخ في صفحة العنوان من كتاب (التقويم) في إحدى النسخ[٦].

وعلى هذا تكون ولادته في سنة (٣٦٩) هـ، تسع وستين وثلاثمائة من الهجرة النبوية.

والصواب هو الأول، لأمور:

أولاً: أن القول الثاني مخالف لاختيار الأكثرين الذين معهم مؤرخوا الحنفية أنفسهم.

---

(١) الجواهر المضية (٢/ ٤٩٩).

(٢) هو: سيف الدين محمد بن محمد الشهير بابن قطلوبغا الحنفي، الفقيه، الأصولي، المفسر، تفقه على ابن الهمام، وأخذ عنه السيوطي، من تآليفه: حاشية على تفسير البضاوي، توفي سنة (٨٧٩) هـ، معجم المؤلفين (١١/ ٢٢٥).

(٣) تاج التراجم (ص/ ٣٦).

(٤) هو مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الحنفي، الشهير بحاجي خليفة، له معرفة بالكتب ومؤلفيها، من تصانيفه: كشف الظنون وغيره، توفي سنة (١٠٦٧) هـ، الأعلام (٨/ ١٣٨) - معجم المؤلفين (١٢/ ١٦٢).

(٥) كشف الظنون (١/ ٨٦) و(١/ ٥٦٨).

(٦) نسخة (ل).

ثانياً: أن هذا التاريخ (٤٣٢) هـ، إما ذُكر بصيغة: (قيل)، كما عند قطلوبغا، وصيغة (قيل) للتمريض كما هو معروف، أو ذُكر بيانا لا اختيارا، كما عند القرشي.

ثالثا: أن حاجي خليفة مع ذكره هذا التاريخ في موضعين، فقد ذكر التاريخ الأول (٤٣٠) هـ، واختاره في خمسة مواضع[١].

وبذلك تكون ولادته في سنة (٣٦٧) هـ، سبع وستين وثلاثمائة من الهجرة النبوية على الأصح، والله تعالى أعلم.

وقد ظفرت على هذا أخيرا منصوصا عليه في اللباب، وهذا نص ما جاء فيه: (... وهو: عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي، ولد في دبوسية سنة سبع وستين وثلاثمائة للهجرة المحمدية المباركة)[٢].

ثانيا - وفاته:

توفي رحمه الله سنة (٤٣٠) هـ ثلاثين وأربعمائة من الهجرة النبوية المباركة في مدينة بخارى، ودفن هناك[٣].

---

(١) انظر (؟/ ؟؟؟).

(٢) اللباب (١/ ٤١٠).

(٣) لم تختلف المراجع التي ذَكَرَتْ ترجمة الإمام الدبوسي رحمه الله وقد تقدم ذِكْرُها في أن وفاته: سنة ثلاثين وأربعمائة، ما عدا تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص/ ٣٦) بصيغة: (قيل)، والجواهر المضية للقرشي (٢/ ٤٩٩)، توضيحا لا اختيارا، وحاجي خليفة في كشف الظنون في موضعين: (١/ ٨٦) و(١/ ٥٦٨) من سبعة مواضع، فإنهم ذكروا أن وفاته سنة (٤٣٢) هـ اثنتين وثلاثين وأربعمائة، وقد ذكرنا ضعف القول بهذا التاريخ.

قال السمعاني[(١)] : (توفي ببخارى في سنة ثلاثين وأربعمائة إن شاء الله، ودفن بقرب الإمام أبي بكر بن طرخان[(٢)]، وزرت قبره غير مرة)[(٣)].

ورثاه الشيخ أبو علي ابن سينا[(٤)] بقوله:

لو صُوِّرَ الكونُ عيناً تستفيض دماً
بشقٍّ جيب ولطم الوجه بالأيدي
لم يوفِّ من نفسه ما كان يلزمها
من البكاء على القاضي أبي زيد[(٥)]



(١) هو أبو سعد عبد الكريم بن محمد التميمي السمعاني، مفسر، محدث، فقيه، نسابة، مؤرخ، صاحب التصانيف الكثيرة، منها: الأنساب والتذكرة وغيرهما، توفي سنة (٥٦٨) هـ، الفوائد البهية (ص/ ٧) - شذرات الذهب (٤/ ٢٠٥).
(٢) لم أعثر على ترجمته.
(٣) الأنساب (٥/ ٣٠٦).
(٤) هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله الطبيب والفيلسوف المشهور، تفَنَّنَ في علوم كثيرة، وخَلَّف تصانيف عديدة فريدة، من أشهرها: القانون في الطب، انظر: وفيات الأعيان (٢/ ١٥٧) - شذرات الذهب (٣/ ٢٣٤).
(٥) صفحة العنوان من نسخة (ل).

الفصل الثالث

مكانة الإمام الدبوسي العلمية

وفيه خمسة مباحث:



المبحث الأول

ثناء الناس عليه

شهد للإمام الدبوسي غير واحد من أهل العلم بالفضل والسبق في خدمة الإسلام وعلومه، ولنترك القول لبعض النصوص التي جاءت على لسان هؤلاء الأئمة:

قال الإمام الذهبي[(١)]: (عالم ما وراء النهر، وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه، وكان من أذكياء الأمة)[(٢)].

وقال ابن الأثير[(٣)]: (كان من كبار فقهاء الحنفية ممن يضرب

---

(١) هو الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، قال السبكي فيه: (ذهبُ العصرِ معنى ولفظا، وشيخ الجرح والتعديل، رجل الرجال في كل سبيل)، توفي سنة (٧٤٨) هـ، شذرات الذهب (٦/ ١٥٣) - معجم المؤلفين (٨/ ٢٨٩).

(٢) سير أعلام النبلاء (١١/ ١١٥).

(٣) هو أبو السعادات، المبارك بن محمد المعروف بابن الأثير، أشهر العلماء ذِكرا، وأكبر النبلاء قدرا، صاحب المصنفات البديعة، توفي سنة (٦٠٦) هـ، وفيات الأعيان (٤/ ١٤١) - شذرات الذهب (٥/ ٢٢).

به المثل)[١].

وقال ابن العماد الحنبلي[٢]: (.... القاضي العلامة، كان أحد ممن يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، وكان شيخ تلك الديار)[٣].

وقال ابن خلكان[٤]: (كان من أكابر أصحاب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه)[٥].

وقال السمعاني: (كان من كبار الفقهاء ممن يُضْرَبُ به المثل)[٦].

وبالجملة فقد اتفق المترجمون له على إمامته في الفقه، والأصول، مع تقَدُّمِه في الذكاء، والنظر، واستخراج الحُجَجِ.

ويذكر السمعاني أنه كان له بسمرقند وبخاري مناظرات مع الفحول[٧].

---

(١) اللباب (١/ ٤١٠).

(٢) هو أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد المؤرخ، الفقيه، الأديب، من مصنفاته: شذرات الذهب، توفي سنة (١٠٨٩) هـ، الأعلام (٤/ ٦١) - معجم المؤلفين (٥/ ١٠٧).

(٣) شذرات الذهب (٣/ ٢٤٥).

(٤) هو أبو العباس أحمد بن محمد الشهير بابن خلكان، كان إماما فاضلا، نزيه النفس، كثير الاطلاع، من تصانيفه: وفيات الأعيان، توفي سنة (٦٨١) هـ، شذرات الذهب - النجوم الزاهرة (٧/ ٣٥٣).

(٥) وفيات الأعيان (٢/ ٢٥١).

(٦) الجواهر المضية (٢/ ٤٩٩).

(٧) الأنساب (٥/ ٣٠٦).

وقد ناظر مرة رجلا، فكان كلما ألزمه أبو زيد، تبسم أو ضحك، فأنشد أبو زيد:

مالي إذا ألزمته حجة ... قابلني بالضحك والقهقهة
إن كان ضحك المرءِ من فقهه ... فالدب في الصحراء ما أفقهه[١]



(١) تاج التراجم (ص/٣٦)، وقد جاء المصرع الأخير عند البعض: (فالقرد في الصحراء ما أفقهه)، وفيات الأعيان (٢/ ٢٥١).

المبحث الثاني

مكانته الأصولية والفقهية

يعتبر الإمام الدبوسي من كبار الأصوليين والفقهاء، ولذلك اعتنى الأصوليون - من الحنفية وغيرهم - بآرائه واختياراته في أبواب الأصول[١].

حتى إن الإمام الغزالي رحمه الله[٢] يذكر في مقدمة كتابه: (شفاء الغليل) أن الكشف والإيضاح عما نقلته الألسنة من الإمام الدبوسي، كان مقصداً من مقاصده، وهدفاً من أهدافه لتصنيف هذا الكتاب (شفاء الغليل).

فهو يقول: (فإني سقت الكلام في هذا الكتاب على نهاية الانقباض عن التعرض لما اشتمل عليه كتاب (المنخول من تعليق الأصول)[٣]، مع أنه النهاية في الوفاء بطريقة إمامي فخر الإسلام

---

(١) انظر من باب المثال: تيسير التحرير (٤/ ١٣٨) - مرآة الأصول (٢/ ٤٣٤) - كشف الأسرار (٣/ ٣٦٧، و(٣/ ٣٧٠) - المستصفى (٢/ ٣٣٢)، المنخول (ص/ ٣٧٨) - المسودة (ص/ ٥٧٤).

(٢) هو الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، إمام من أئمة الإسلام، تبحر في الفقه، والأصول والفلسفة، انتفع به خلق كثير، وترك مؤلفاتٍ نافعةً عظيمةً، أجلُّها: المستصفى، وإحياء علوم الدين، توفي سنة (٥٠٥) هـ، انظر: شذرات الذهب (٤/ ١٠) - الأعلام (٧/ ٢٤٧).

(٣) (المنخول من تعليق الأصول) من تأليفات الإمام الغزالي، وقد حققه الأستاذ / محمد حسن هيتو.

إمام الحرمين قدس الله روحه، وأنحيت على تقرير أمور خلت عنها هذه الطريقة، وقد أحوج إلى استقصائها كلمات تداولتها ألسنة المتلفقين من كتب القاضي أبي زيد الدبوسي رحمه الله، فغلبت على كلام الخصوم في مجارى الجدال والخصام، وقد انسدل على وجهها جلباب من التعقيد والإبهام، فأورث ذلك على المعترضين خبطاً في الكلام، فوقع الكشف عن عوارها، والتنبيه على غوائلها وأغوارها من الكتاب - بعض المقصد والمرام)[١].

فناقش الإمام الغزاليُّ آراءَ الإمام الدبوسي وأقوالَه واختياراتِه في كتاب (الشفاء) في كثير من المسائل التي تعرض لها[٢].

وأما في الفقه: فإن الإمام الدبوسي رحمه الله يعتبر من كبار الفقهاء في المذهب الحنفي، ولذلك اعتمد فقهاء المذهب اختياراته وترجيحاته في عدد من المسائل الفقهية.

وممن نقل فتاويه في المذهب، الإمام ظهير الدين البخاري، فمن ذلك ما ذكره في كتاب الطهارة: (المسح على الجبيرة كالمسح لما تحتها، لو لم يمسح على الجبيرة أجزأه عند أبي حنيفة، وقالا: لا يجوز، وإذا كان المسح يضره جاز بالاتفاق، فأبو حنيفة فرق

(١) شفاء الغليل (ص/ ٩).
(٢) انظر شفاء الغليل: (ص/ ١٤) - (ص/ ١٤٢) - (ص/ ١٤٦) - (ص/ ١٧٧) - (ص/ ١٧٨) - (ص/ ١٧٩) - (ص/ ١٨١) - (ص/ ١٨٣) - (ص/ ٣١٠) - (ص/ ٣١٧) - (ص/ ٣٢٢) - (ص/ ٣٣٣) - (ص/ ٣٧٩) - (ص/ ٤١٤) - (ص/ ٤٦٠) - (ص/ ٤٦٥) - (ص/ ٥١٠) - (ص/ ٥١٣) - (ص/ ٥٨٤) - (ص/ ٦٠٤) - (ص/ ٦٥٠) - (ص/ ٦٥٢).

بين المسح على الجبيرة وبين المسح على الخف، ووجه الفرق بينهما: أن غسل ما تحت الخف واجب لولا الخف يجب غسله، أما ما تحت الجبيرة، فغسله غير واجب، فلا حاجة إلى إقامة المسح مقامه، والاستيعاب شرط، ذكره القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي في (الأسرار)[١].

وقال في كتاب الصلاة: (الأصل عند أبي شجاع، أن وجوب الصلاة معلق بأول الوقت وجوباً موسعاً، وبتضييق بآخر الوقت، وعلى هذا كل عبادة مؤقتة بوقت، والوقت ليس بمعيارها.....فإن بلغ آخر الوقت وهو أهل للوجوب، يقع فرضاً، وإن لم يكن أهلاً، يكون نفلا، ولكنه يمنع لزوم الفرض كالوضوء قبل دخول الوقت، واختيار القاضي أبو زيد الدبوسي: أن الوقت سبب وجود الأداء، وكل الوقت ليس بسبب، لكن السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء)[٢].

وقال ابن الهمام[٣] في كتاب النكاح، باب نكاح أهل الشرك، في مسألة تزوج المجوسي أمه أوابنته ثم أسلما (.... فاذا أسلما أو أسلم أحدهما، وجب التفريق، وأما على ما اختاره القاضي أبو

---

(١) أعلام الأخيار (ص/٤٨).

(٢) المصدر السابق.

(٣) هو الإمام العلامة كمال الدين بن محمد بن عبد الواحد، المعروف بابن الهام، عَلَمٌ من أعلام الإسلام، كان علامة في الفقه، والأصول، والنحو وغيرها من العلوم، انتفع به وبعلمه ومؤلفاته خلق كثير، توفي سنة (٨٦١) هـ، انظر: شذرات الذهب (٧/ ٢٩٨) - الفوائد البهية (ص/ ١٨٠) - الأعلام (٧/ ١٣٤).

زيد وأتباعه، وجعله المصنف[١] وغيره الصحيح، من أن له حكم الصحة عنده، حتى تجب النفقة إذا طلبت، ولا يسقط إحصانه بالدخول فيه، حتى لو أسلم فقذفه إنسان، يُحَدُّ خلافا لمشايخ العراق....)[٢].



(١) يعني به صاحب الهداية، العلامة الفقيه المرغيناني.

(٢) فتح القدير (٣/ ٢٨٦).

المبحث الثالث

شيوخه وتلاميذه

لم يصل إلينا ما يعرفنا اسم تلك المدرسة وشيو خها التي تخرج منها الإمام الدبوسي، وأول ما طالعتنا به كتب التراجم في ذكر شيوخه، أنه أخذ الفقه عن الشيخ الأسروشيني عن الشيخ الإمام أبي بكر محمد ابن الفضل، عن الأستاذ الإمام عبد الله السبذموني، عن أبي حفص الصغير، عن أبيه الإمام الكبير، عن محمد بن الحسن الشيباني، عن الإمام أبي حنيفة، وأنه تفقه عليه الشيخ الإمام أبو النصر الريغدموني(١).

فأما جعفر الأسروشوني(٢): فقد تفقه على أبي بكر محمد بن الفضل، وأخذ أيضاً عن أبي بكر الرازي الشهير بالجصاص(٣)، كان عالماً فاضلاً ومفتياً يرجع إليه في النوازل(٤).

وأما محمد بن الفضل، فمشهور بأبي بكر الفضل الكماري،

(١) أعلام الأخيار (ص/٤٨).

(٢) (الأسروشيني) نسبة إلى أسروشنة، بضم الألف، وسكون السين المهملة، وضم الراء المهملة، وسكون الواو، وفتح الشين المعجمة، بلدة كبيرة وراء سمرقند، انظر: الفوائد البهية (ص/٥٧).

(٣) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي، فقيه مجتهد من أئمة الحنفية، معروف بالورع والزهد، انتهت إليه رئاسة الحنفية، من تصانيفه: أحكام القرآن، والفصول في الأصول، توفي سنة (٣٧٠) هـ، انظر: الفوائد البهية (ص/٢٧).

(٤) الفوائد البهية (ص/٥٧).

كان إماماً كبيراً وشيخاً جليلاً مُعْتَمَداًفي الرواية، مُقَلَّدَاً في الدِّراية، رحل إليه أئمةُ البلاد ومشاهيرُها، توفي سنة (٣٨١)هـ[١].

والسبذموني: هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب السبذموني، عالم في الحديث وعلومه، رحل إلى العراق والحجاز، صنف مسند أبي حنيفة، روى عن الفضل بن محمد الشعراني[٢]، وعنه خلق كثير، ويقال: إنه كان يستملي منه أربعمائة طالب، توفي سنة (٣٤٠) هـ[٣].

وأما أبو حفص: فهو محمد بن أحمد بن حفص بن الزبرقان، عالم ما وراء النهر وشيخ الحنيفة في تلك الديار، تفقه على والده، وسمع الطيالسي[٤]، ويحيى بن معين[٥] وغيرهما وكان ثقة، إماما، زاهدا ربانيا، صاحب سُنَّةٍ واتباع، توفي سنة (٢٦٤) هـ[٦].

---

(١) الفوائد البهية (ص/ ١٨٤) - الجواهر المضية (١/ ٣٠٨).

(٢) هو: الفضل بن محمدبن المسيب الشعراني، فقيه بارع، رحل إلى بلاد كثيرة، وصنف تصانيف عديدة، توفي سنة (٢٨٢) هـ، شذرات الذهب (٢/ ١٧٩) - معجم المؤلفين (٨/ ٧١).

(٣) انظر: اللباب (٢/ ١٠٠) - الفوائد البهية (ص/ ١٠٤).

(٤) هو: الإمام أبو داود سليمان بن داود الطيالسي الحافظ، صاحب المسند، كان يسرد من حفظه ثلاثين ألف حديث، توفي سنة (٢٠٤) هـ، انظر: الجرح والتعديل (٤/ ١١١) - تذكرة الحفاظ (١/ ٣٥١) - شذرات الذهب (٢/ ١٢).

(٥) هو: أبو زكريا يحيى بن معين البغدادي، إمام الجرح والتعديل في الحديث، توفي سنة (٢٣٣) هـ، انظر: تذكرة الحفاظ (٢/ ٤٢٩) - الجرح والتعديل (٩/ ١٩٢).

(٦) انظر: الفوائد البهية (ص/ ١٩) - الجواهر المضية (٢/ ٢٤٠).

وأما الإمام الكبير: فهو أبو حفص أحمد بن جعفر المعروف بأبي حفص الكبير، وذلك بالنسبة إلى ابنه (أبي حفص الصغير)، أخذ العلم والفقه عن محمد بن الحسن الشيباني، له اختيارات خالف فيها أصحاب المذهب، توفي سنة (٢٦٤) هـ[1].

وأما محمد بن الحسن الشيباني، فسيأتي ترجمته في قسم تحقيق الكتاب إن شاء الله تعالى.

وأما تلميذ الإمام الدبوسي، فهو الشيخ أحمد بن عبد الرحمن بن إسحاق الريغدموني، المعروف بالقاضي الجمال، كان إماما فاضلا، ولي قضاء بخارى، وتوفي بها سنة(٤٩٣) هـ[2].



(١) انظر: الفوائد البهية (ص/١٨) - الجواهر المضية (١/ ٦٧).
(٢) الطبقات السنية (١/ ٤٣٥) - اللباب في تهذيب الأنساب (٢/ ٤٨) - الفوائد البهية (ص/ ١٩).

المبحث الرابع

الدبوسي مؤسس علم الخلاف(١)

عندما يتأمل الباحث والدارس كتب التواريخ وتراجم الأعلام، يجدها متفقة على أن المؤسس لعلم الخلاف، هو: أبو زيد الدبوسي.

يقول ابن عماد الحنبلي عنه: (وهو أول من أبرز علمَ الخلاف إلى الوجود)(٢).

وبمثله قال ابن خلكان: (وهو أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود)(٣).

وقال الذهبي فيه: (... عالم ما وراء النهر، وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه)(٤).

وقال طاش كبرى زاده(٥): (واعلم أن أول من أخرج علم

---

(١) (علم الخلاف): علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبه وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية، وهو الجدل الذي يُعَدُّ من أقسام علم المنطق، إلا أنه خُصَّ بالمقاصد الدينية، كشف الظنون (١/ ٧٢١).

(٢) شذرات الذهب (٣/ ٢٤٥).

(٣) وفيات الأعيان (٢/ ٢٥١).

(٤) سير أعلام النبلاء (١١/ ١١٥).

(٥) هو: محمد بن أحمد الحنفي، المعروف بطاش كبرى زاده، مؤرخ، مفسر، برع في علوم عديدة، من أشهر مصنفاته: مفتاح السعادة، توفي سنة (١٠٣٠) هـ، هدية العارفين (٢/ ٢٧١) - معجم المؤلفين (٩/ ٢١).

الخلاف في الدنيا، أبو زيد الدبوسي الحنفي)[١].

وكذلك قال كثيرون غيرهم مِمَّن ترجموا له[٢].

موقف العلماء تجاه علم الخلاف:

من العلماء من يرى أن علم الخلاف، علم كثير الفائدة، يُنْتَفَعُ به في تشحيذ الأذهان، وتبيين الحقائق.

يقول العلامة ابن خلدون[٣] بعد تعريفه لهذا العلم وبيان كيفية ظهوره: (ولعَمْرِي علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم، ومراد المطالعين له على الاستدلال عليه)[٤].

ومنهم من يرى أن ظهور هذا العلم ثم الاشتغال به، كانت نكبة من النكبات، ومصيبة من المصائب التي أصابت الأمة الإسلامية في بعض القرون، وينظر إليه نظرة اشتباه وإنكار.

يقول الإمام الغز الي: (وأما الخلافيات التي أحدثت في هذه الأعصار المتأخرة، وأبد ع فيها من التحريرات والتصنيفات

---

(١) مفتاح السعادة (١/ ٣٠٧).

(٢) انظر: البداية والنهاية (١٢/ ٤٦) - الجواهر المضية (٢/ ٤٩٩) - أعلام الأخيار (ص/ ٤٧) - الفوائد البهية (ص/ ١٠٩) - تاريخ التراث العربي (٢/ ١١٦) - كشف الظنون (١/ ٧٢١).

(٣) هو: عبد الرحمن بن محمد بن محمد المعروف بابن خلدون، عالم، أديب، مؤرخ، حكيم، له تصانيف نافعة، أشهرها: تاريخ ابن خلدون، ولباب المحصل، توفي سنة (٨٠٨) هـ، البدر الطالع (١/ ٣٣٧) - شذرات الذهب (٧/ ٧٦).

(٤) المقدمة (ص/ ٤٥٧).

والمجادلات ما لم يعهد مثلها في السلف، فإياك وأن تحوم حولها، واجتنبها اجتناب السم القاتل، فإنها الداء العضال، وهو الذي رد الفقهاء كلهم !! إلى طلب المنافسة والمباهات على ما سيأتيك تفصيل غوائلها وآفاتها .... وإنما يشتغل به من يشتغل لطلب الصيت والجاه، ويتعلل بأنه يطلب علل المذهب، وقد ينقضي عليه العمر، ولا تنصرف همته إلى علم المذهب، فكن من شياطين الجن في أمان، واحترز من شياطين الإنس !!، فإنهم أراحوا شياطين الجن من التعب في الإغواء والإضلال)!!!(١).

ورأيي أن كلام الإمام الغزالي رحمه الله ليس على إطلاقه، ولا ينبغي أن يكون، وذلك لأمور هي:

أولاً: أن الخلاف في المسائل الفقهية والأصولية مما لامناص منه، وقد درج عليه الناس منذ اشتغالهم بالعلم، ولا يشك أحد من وقوع ذلك في عصر الصحابة، بل وفي عصر النبي ﷺ، وكذلك في عصر التابعين، وعصر الأئمة المجتهدين(٢).

ثانيا: أننا لو أخذنا كلام الإمام الغزالي رحمه الله على إطلاقه، للزم منه أن نتهم عدداً من العلماء الكبار الذين ألفوا في هذا العلم واشتغلوا فيه بالتخطئة، والاشتغال فيه لطلب الصيت والجاه، والمنافسة والمباهاة، وأن نسميهم بما سماهم به الإمام الغزالي رحمه الله في النص الذي نقلناه عنه آنفا، ولا شك أنهم لأَجَلُّ

(١) إحياء علوم الدين بهامش الاتحاف (١/ ٢٧٥).
(٢) انظر مسائل كثيرة من هذه الخلافات في: الفكر السامي (٣/ ٤٣) وما بعدها.

شأناً، وأَبْعَدُ شأواً من أن يُتَّهَمُوْا بمثل هذه الاتهامات، ومن أشهر هؤلاء الأئمة:

١ - الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى (١٣١٠هـ)، أحد أئمة الدنيا علماً وديناً، قال ابن خزيمة[١] فيه: (ما أعلم أحداً على أديم الأرض أعلم من محمد بن جرير)[٢].

وقال الخطيب البغدادي[٣]: (.... وجمع - أي الإمام الطبري - من العلوم ما لم يشاركه فيه غيره، كان حافظاً لكتاب الله، عارفاً بالقراءات، بصيراً بمعانيه، فقيهاً بأحكامه، عالماً بالسنة وأحكامها وصحيحها وسقيمها، وبالناسخ والمنسوخ، وأقوال الصحابة ومن بعدهم، يدل لذلك تفسيره الكبير الذي لم يؤلف مثله.....)[٤].

وقد كان له كتاب في الخلاف، سماه اختلاف الفقهاء[٥]،

---

(١) هو: محمد بن اسحاق بن خزيمة، المحدث المشهور، طاف البلاد في طلب العلم، وصنَّفَ تصانيفَ كثيرة، تزيد على مائة وأربعين، توفي سنة (٣١١) هـ، تذكرة الحفاظ (٢/ ٢٥٩) - البداية والنهاية (١١/ ١٤٩).

(٢) الفكر السامي (٣/ ٤٣).

(٣) هو: أحمد بن علي الحافظ البغدادي، أحد أئمة الأعلام، وصاحب المصنفات المنتشرة في الإسلام، من أشهرها: تاريخ بغداد، توفي سنة (٤٦٣) هـ، وفيات الأعيان (١/ ٩٢) - شذرات الذهب (٣/ ١١١).

(٤) تاريخ بغداد (٢/ ١٦٢).

(٥) انظر: تاريخ بغداد (٢/ ١٦٢) - طبقات الحفاظ (ص/ ٣٠٧) - شذرات الذهب (٢/ ٢٦٠) - الفهرست (ص/ ٣٢٦) - الفكر السامي (٣/ ٤٤).

وقد ذكر فيه اختلاف أبي حنيفة ومالك[١] والشافعي والثوري[٢]، والأوزاعي[٣] وغيرهم، ولم يذكر الإمام أحمد بن حنبل[٤]، وقيل: إن ذلك كان سبب محنته مع الحنابلة[٥].

---

(١) هو: مالك بن أنس الإمام الحافظ المجتهد، فقيه الحجاز، وإمام دار الهجرة، كان إماما في الفقه والحديث، وكان من شدة احترامه للمدينة، لا يركب فيها مع ضعفه وكبر سنه، ويقول: (لا أركب في مدينة فيها جثة رسول الله ﷺ مدفونة) توفي سنة (١٧٩) هـ، الديباج المذهب (١/ ٨٢) - الانتقاء (ص/ ٩) - المعارف (ص/ ٢١٨) - تذكرة الحفاظ (١/ ٢٦).

(٢) هو: الإمام سفيان بن سعيد الثوري، الفقيه، المحدث، سيد أهل زمانه علما وعملا، صاحب ورع وزهد وثقة، توفي سنة (١٦١) هـ، تذكرة الحفاظ (١/ ٢٠٣) - شذرات الذهب (١/ ٢٥٠) - وفيات الأعيان (٢/ ٣٨٦).

(٣) هو الإمام أبو عمر عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، طلب الحديث والفقه في شبابه، وصار إماما فيهما، توفي سنة (١٥٧) هـ، البداية والنهاية (١٠/ ١١٥) - شذرات الذهب (١/ ٢٤١).

(٤) هو: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، الإمام الحافظ، المحدث الفقيه، أقبل على العلم منذ طفولته، فأخذ الحديث عن شيوخ بغداد والكوفة والبصرة واليمن، والشام وغيرها، حتى صار من كبار المحدثين والفقهاء، قصده أهل العلم من كل حدب وصوب، ومسألة محنته في خلق القرآن، وصبره واحتسابه فيها مشهورة، توفي سنة (٢٤١) هـ، طبقات الحفاظ (٢/ ٤٣١) - المناقب (ص/ ١٦) - المنهج الأحمد (ص/ ٦).

(٥) حيث سألوه عن سبب عدم ذِكْره الإمام أحمد بن حنبل في كتابه هذا، فقال: (لم يكن أحمد فقيها، إنما كان محدثا، وما رأيت له أصحابا يعول عليهم)، فأساء ذلك الحنابلة، ورموه بالرفض، بسبب قوله بالمسح على القدمين، - وهو يقول: بالمسح والغسل معا - وأهاجوا عليه العامة يوم دفنه، فمنعوا دفنه نهارا، ومنعوا الناس من الدخول إليه، وكتابه: (اختلاف الفقهاء) لم يخرج حتى مات، فوجوده مدفونا في التراب، فأخرجوه ونسخوه، تاريخ بغداد (٢/ ١٦٢).

٢ - الإمام محمد بن عبد الله بن محمد المعافري، أبو بكر بن العربي: العلم المتبحر، الحافظ، أخذ العلم من علماء كثيرين، فاتسع في رواية الحديث والفقه والخلافيات والأصول وغيرها، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، من مصنفاته القيمة: أحكام القرآن، وشرح الترمذي، والمحصول في الأصول، والإنصاف في مسائل الخلاف، وغيرها من الكتب الكثيرة النافعة، توفي رحمه الله سنة (٥٤٣)هـ[١].

٣ - الإمام العلم، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي، صاحب التصانيف، وقد كان أوحد زمانه، وفرد أقرانه حفظاً وإتقانا، وثقة وعلماً، وقد بلغت تصانيفه: ألف جزء، منها: المبسوط، وكتاب الخلاف، وكتاب دلائل النبوة، وغيرها توفي رحمه الله سنة (٤٥٨)هـ[٢].

وغير هؤلاء كثيرون[٣].

---

(١) وفيات الأعيان (٣/ ٤٢٣) - الفكر السامي (٤/ ٢٢١) - الأعلام (٧/ ١٠٦).
(٢) شذرات الذهب (٣/ ٣٠٤) - الأعلام (١/ ١١٣).
(٣) انظر: كشف الظنون، مادة الخلاف (١/ ٧٢١)، وفيه بيان أسماء الكتب المؤلفة في علم الخلاف، ومما جاء فيه: (وللغزالي فيه: كتاب المآخذ، ولأبي بكر بن العربي من المالكية: كتاب التلخيص، ولابن القصار من المالكية: عيون الأدلة، ولأبي زيد الدبوسي: كتاب التعليقة، والمنظومة النسفية للإمام الحافظ أبي بكر أحمد البيهقي، جمع فيه المسائل الخلافية).
ويذكر العلامة ابن خلدون بعد هذه الكتب، كتاب: (المختصر في أصول الفقه) لابن الساعاتي ويقول: (إنه جمع في هذا الكتاب جميع ما ينبني عليها من الفقه الخلافي، مدرجا في كل مسألة، ما ينبني عليها من الخلافيات)، المقدمة (ص/ ٤٥٧).

ومن المستبعد أن يكون قصد هؤلاء من وراء التأليف في علم الخلاف، طلب جاه أو منـزلة، أو الوصول إلى رئاسة أو مقام، والله تعالى أعلم.

ثالثا: ليس كل مناظرة وخلاف يقع بين المتناظرين مما يضيع العمر، ويورث الوحشة والعداوة، فرب مناظرة ترمي إلى كسب العلم، والدفاع عن غرض مشروع، ومصلحة مطلوبة، وذلك إذا كان هدف المتناظرين الوقوف على الحقيقة، وتبصير العالم أخاه بالمسألة التي خفيت عنه تلك المسألة، وذلك باستخدام الحوار البرئ من التعصب، والخالي من العنف والانفعال.

ولا أعتقد أن الإمام الغزالي رحمه الله بإنكاره الشديد، يقصد مثل هذا الحوار، وإنما يقصد الذين يعمدون من وراء مناظرتهم، تحصيل الشهرة، أو الوصول إلى رئاسة، أو جائزة، والفوز على خصمهم، وإفحامه أمام الناس، ولا شك أن مثل هذا الخلاف والمناظرة لا يقره عقل سليم، ولا مبدأ شرعي صحيح.

والأئمة الذين سبق ذكرهم، كانوا بعيدين عن مثل هذا النوع من الخلاف والمناظرة كل البعد، وإنما كان قصدهم من وراء مشاوراتهم ومناظراتهم، البحث عن الحق ليتضح، والتعاون على النظر في العلم.

وبهذه النظرة دخل الإمام الغزالي - كغيره من الأئمة - هذا

الغمار، فألف كتابَه (المآخذ)(١)، في الخلاف، وأباح الاشتغال بشروط هي:

١- أن لا يشتغل به - وهو من فروض الكفايات - من لم يتفرغ من فروض الأعيان.
٢- أن لا يرى فرض كفاية أهم من المناظرة.
٣- أن يكون المناظر مجتهدا يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما، حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة، ترك ما يوافق رأي الشافعي، وأفتى بما ظهر له، كما كان يفعله الصحابة رضي الله عنهم والأئمة(٢).
٤- أن لا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة من الوقوع غالبا.
٥- أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليه من المحافل، وبين أظهر الأكابر والسلاطين.
٦- أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة، لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معينا لا خصما، وشَكَرَه إذا عَرَّفَه الخطأَ وأظهر له الحقَّ.

---

(١) وإن كان تأسَّف على هذا العمل واعتبره ضياعا للعمر، قال رحمه الله في الإحياء (١/ ٢٧٥): (... وهذا الكلام ربما يسمع من قائله، فيقال: الناس أعداء ما جهلوا، فلا تظن ذلك، فعلى الخبير سقطت، فاقبل هذه النصيحة ممن ضيع العمر فيه زمانا، وزاد فيه على الأولين، تصنيفا وتحقيقًا، وجدلا، وبيانا، ثم ألهمه الله رشده، وأطلعه على عيبه، فهجره واشتغل بنفسه...).

(٢) وقد يقال: إن المناظر إذا لم يكن مجتهدا، ولم يكن له أن يفتي بما يخالف مذهبه، فله أن يعمل في خاصة نفسه إذا ظهر الحق عنده، والله تعالى أعلم.

٧- أن لا يمتنع معينه في النظر من الانتقال من الدليل إلى الدليل، ومن إشكال إلى إشكال.

٨- أن يناظر من يتوقع الاستفادة منه ممن هو مشتغل بالعلم[(١)].

هذه كانت خلاصة الشروط التي وضعها الإمام الغزالي رحمه الله لإباحة الاشتغال بعلم الخلاف والمناظرة، وقال في الأخير منها: (ووراء هذه، شروط دقيقة كثيرة، ولكن في هذه الشروط الثمانية، ما يهديك إلى من يناظر لله، ومن يناظر لعلة)[(٢)].



---

(١) إحياء علوم الدين بهامش الاتحاف (١/ ٢٧٨ ـ ٢٩٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٩٣).

المبحث الخامس

مصنفاته

لقد خَلَّفَ الإمام الدبوسي رَحِمَهُ اللهُ كتبا عديدة تعتبر ثروة كبيرة في خدمة الشريعة الإسلامية عامة، والفقه الحنفي وأصوله خاصة، وإن القارئ ليجد في مؤلفاته رَحِمَهُ اللهُ أن مؤلِّفها كان على حظ عظيم وافر من الفقه، والإتقان، والدراية، خاض بحور العلم، وغاص في حقائقها، وتعمق في فهم دقائقها، وخاصة في ميادين أصول الفقه.

وإني بعد البحث التام في مراجعة المصادر التي اهتمت بالمخطوطات، وكذلك فهارس المكتبات، والكتب التي تهتم بذكر المؤلفات، ونسبتها إلى أصحابها، استطعتُ أن أحصر آثارَ الإمام الدبوسي رَحِمَهُ اللهُ، وإني أذكرها مرتبة على أوائل الحروف كما يلي:

١- الأسرار(١):

وهو كتاب في الفقه، يقع في مجلدين كبيرين، يحتوي على

(١) ذَكَرَه: حاجي خليفة في كشف الظنون (١/ ٨٤) - طاش كبرى زادة في مفتاح السعادة (١/ ٣٠٧) - ابن كثير في البداية والنهاية (١٢/ ٤٦) - وابن الأثير في اللباب (١/ ٤١٠) - وابن خلكان في وفيات الأعيان (٢/ ٢٥١) - والزركلي في الأعلام (٤/ ٢٤٨) - ورضا كحالة في معجم المؤلفين (٦/ ٩٦) - وفؤاد سيزكين في تاريخ التراث العربي (٢/ ١١٧) - وفؤاد سيد في فهرس المخطوطات المصورة (١/ ٢٤٠).

جميع أبواب الفقه، وتوجد منه نسخ عديدة، ولعل من أحسنها وأكملها، نسخة مكتبة (عارف حكمت) بالمدينة المنورة، وقد رأيتها واطلعت عليها، ونقلت عنها مسائل كثيرة متعلقة بتحقيق كتاب (التقويم)، وأشرت إليها في مواضعها.

ومنهج المؤلف في هذا الكتاب: أن يذكر الأقوال في المذهب في كل مسألة، ثم يذكر مذهب الشافعي فيها - وأحياناً المذهب المالكي أيضاً - وأدلته في المسألة، ثم يستدل للمذهب الحنفي، ثم يناقش أدلة الشافعي، ويردها دليلاً دليلاً.

وعباراته في الرد والأخذ لينة نزيهة عن التراشق والقساوة اللتين كانتا من سمات عصره عند بعض العلماء.

كما أن طريقته في الاستدلال والرد على المخالف، قوية رصينة دالة على ما كان عليه من عمق ودراية، فهو رحمه الله في الاستنباط وحل الغوامض والمبهمات، لا يقف عند ظواهر النصوص، بل يغوص في حقائقها، ويتعمق في فهم دقائقها، فيستخرج من النص بقوة فهمه، ودقة استنباطه، ما لا ينتبه إليه إلّا الجهابذة الأفذاذ.

وهذا نص مسألة من كتاب (الأسرار) من باب الحج:

قال رحمه الله: (إذا صام الثلاثة الأيام في الحج، ثم قَدَرَ على الهدي، بطل صومه عندنا، وعليه الهديُ، وقال الشافعي رحمه الله: لا يبطل، لأنه قدر على الأ صل بعد الفراغ من البدل، فلا يبطل البدل به، كمن قدر على الإعتاق بعد التكفير بالصيام.

إلا أنا نقول: إن الله تعالى عَلَّق جوازَ الصوم بعدم الهدي المأمور بذبحه، والأمر انصرف إلى يوم النحر، بدليل عليه عرف، فالعدم الذي هو شرط الصوم، إنما يكون يوم النحر أيضا، فأما العدم قبله، فعدم هدي لم يشرع، ولم يؤمر به، وإنما يجوز الصوم تعجيلا على أنه يجوز إذا تم العدم، كما يجوز أداء الزكاة موقوفا على بقاء المال حولا.

وهذا لأن الصوم ليس بنسك مقصود بنفسه على مامر، ولكنه للتحلل، فالقدرة على الأصل قبل حصول المقصود به، يمنع تأدي المقصود بالبدل، فكان كما لو قدر قبل الفراغ من البدل.

الدليل عليه: أن من قدر على الماء قبل أداء الصلاة بالتيمم بعد الفراغ عن التيمم، لزمه استعمال الماء وبطل تيممه، لأنه غير مقصود بنفسه، بل المقصود منه أداء الصلاة، بخلاف الكفارة، لأن المقصود بها ما يسبق، وقد يتأدى بنفس البدل، فصار كالقدرة على الهدي في مسألتنا بعد مضي يوم النحر، وحصول التحلل بالصوم، والقدرة على الماء بعد أداء الصلاة بالتيمم، فإن البدل لا يبطل في حكم تلك الصلاة.

ألا ترى أن القدرة على الهدي قبل صوم السبعة، لا يمنع السبعة، وهي بدل مع الثلاثة، والقدرة على أداء البدل، يمنع الأداء، ولم يمنع ههنا، لأن المقصود به - وهو التحلل - قد حصل فصارت السبعة كالمؤدَّاة حكما، فلم يمنع صحة الأداء بالأصل، فكذا في مسألتنا هذه، إذا لم يحصل المقصود، يصير

المؤدى، في حكم غير المؤدى، والله تعالى أعلم)[١].

ومع ذلك فإنه رحمه الله في كتابه هذا، سمح لنفسه في كثير من الأبواب، أن يورد أكثر من مسألة من غير أسرة الباب.

فمثلا: في مسألة (تعجيل الزكاة)، أورد مسائل كثيرة أخرى من الأبواب المختلفة كمسألة تعجيل الزكاة من المديون، ومسألة تعجيل الصوم من المسافر، ومسألة هبة المريض جميع ماله، ومسألة أن الهبة لا توجب الملك قبل القبض، ومسألة البيع بخيار الشرط، ومسألة تعجيل صوم النذر المعين، ومسألة من قال: آخر امرأة أتزوجها فهي طالق، ومسألة المكاتب إذا مات وأديت كتابته عنه، وصوم المتمتع بالعمرة إلى الحج بعد الدخول بإحرام، وغير ذلك من المسائل[٢].

ولعل هذا الاتجاه، إنما كان لا رتباط ما بين أصل المسألة والمسائل التي أدرجها بعد ذلك ضمن المسالة الأولى، والله تعالى أعلم.

٢ - الأمد الأقصى[٣]:

وهو كتاب في الأخلاق والنصائح والحِكَم، متوسط الحجم،

---

(١) (١/٢٠٣/أ) من نسخة مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة.

(٢) انظر: (١/١١٩/ب) إلى (١/١٢١/أ) من نسخة مكتبة عارف حكمت، بالمدينة المنورة.

(٣) لهذا الكتاب ذِكْر في: كشف الظنون (١/١٦٨) - مفتاح الصعادة (٢/١٨٤) - معجم المؤلفين (٦/٩٦) - هدية العارفين (١/٦٤٨) - تاريخ التراث العربي (٢/١١٧).

له نسخ عديدة، ويوجد في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض فِلْمٌ منه، برقم (٦٤٣٧)، مصور من نسخة خزانة الرباط بالمغرب، رقم (٢٥١٤)، وقد اطلعت عليه.

وقد أُلِّف هذا الكتاب على أسلوب الحوار بين الإمام الدبوسي وبين أحد تلاميذه، فيبدأ التلميذ بالسؤال عن مسألة، ويجيب الشيخ عنها، ويذكر الإمام الدبوسي في مقدمة الكتاب، أن تأليفه إنما كان بطلب من أحد إخوانه.

يقول ﷺ: (الحمد لله الذي وفَّقَنِي بأخ زكَّى مزاجَه، وأذكى سراجَه، قد ابتكر الكِلَمَ بنور عقله، وأدرك الحِكَمَ بتوفيق ربه، وامتلك النِّعَمَ بوفور فضله، جالسني مجالسة مستفيد متأمل في كل قريب وبعيد، فلما قرع سمعه من كلامي بِدَعَه، نظر كالمتعجب، حتى لما امتلأ مني في صمتي عينا، وانتشأ من سمتي أذنا، طار عنه العُجْبُ والعَجَبُ، فسأل سؤال ذي عقل وأدب.

فقال: أيها المتكلم بما تصدقه الأصول، وتحققه العقول، إني إمرؤ خالفت المسير، لأقف على بصيرٍ، يرفع عن أبصار قلبي من الشبهات ستورا، ويكشف في المشتبهات أمورا، فكم سلكت له المسالك، وكأنك أنت ذلك.

قلت: العبد عبد وإن سعد نجمه، وحمد سهمه، ولكن أستعين الله واستهديه، فلعله يوفقني لكشف ما أنت فيه، هات وفقك الله للإصابة، ووفقني بالإجابة)[1].

---

(١) مقدمة الأمد الأقصى (ص/٣-٤).

٣- الأنوار في أصول الفقه[1]:

وهو كتاب مختصر في أصول الفقه على ما قاله حاجي خليفة، وهذا نص كلامه: (الأنوار في أصول الفقه: للقاضي أبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي، المتوفى سنة (٤٣٠ هـ)، وهو مختصر، أوله: الحمد لله الذي أعلى منـزلة المؤمنين)[2]، ولكني لم أطلع على مكان وجوده، كما لم أطلع على عدد نسخه.

٤- تأسيس النظر[3]:

هذا الكتاب هو المطبوع وحده من كتب الإمام الدبوسي رحمه الله، لهذا الوقت (١٤٠٣) هـ، وهو في هذا الكتاب يتكلم عن سر منشأ الخلاف بين الأئمة، ومعرفة مأخذ أدلتهم لاستنباط الأحكام.

والكتاب يشتمل على ثمانية أبواب، كل باب لبيان قسم من الخلاف بين أئمة الحنفية أنفسهم، أو بينهم وبين غيرهم من الأئمة، وهذا مثال لما ذكره من خلاف بين الحنفية والمالكية:

قال رحمه الله: (القول في القسم الذي فيه الخلاف بين أصحابنا الثلاثة وبين مالك رحمه الله: الأصل عند علمائنا الثلاثة، أن الخبر المروي عن النبي ﷺ من طريق الآحاد، مقدم على القياس

---

(١) لهذا الكتاب ذِكر في: كشف الظنون (١/ ١٩٦) - معجم المؤلفين (٦/ ٩٦).

(٢) كشف الظنون (١/ ١٩٦).

(٣) ذَكَرَه حاجي خليفة في كشف الظنون (١/ ٣٣٤)، رضا كحالة في معجم المؤلفين (٦/ ٩٦)، الزركلي في الأعلام (٤/ ٢٤٨)، فؤاد سيزكين في تاريخ التراث العربي (٢/ ١١٧).

الصحيح، وعند مالك رضي الله عنه: القياس الصحيح مقدم على خبر الآحاد.

وعلى هذا قال أصحابنا: إن المني نجس يَطْهُر بالفرك عن الثوب إذا كان يابسا، وأخذوا في ذلك بالخبر(١)، وعند الإمام مالك رحمه الله لا يطهر إلا بالغسل بالماء كالبول.

وعلى هذا قال أصحابنا: إنَّ أكلَ الناسي لا يفسد الصوم، وأخذوا في ذلك بالخبر(٢)، وعند مالك رحمه الله يفسد الصوم، وأخذ في ذلك بالقياس)(٣).

ومما يؤخذ عليه رحمه الله في هذا الكتاب، أن المؤلف لم يسلم من غائلة عصره، وهي افتراض المسائل النادرة، بل وغير الممكنة أيضا، ومن ذلك:

١- قوله: (إن الأمي لو تعلَّم سورةً من القرآن، أو مقدار ما تجوز به الصلاة بعد ما قعد قدر التشهد قبل أن يسلم، فسدت صلاتُه)(٤).

---

(١) وهو قوله ﷺ لعائشة في المني: «فاغسليه إن كان رطبا، وافركيه إن كان يابسا»، نصب الراية (١/ ٢٠٩).

(٢) وهو قوله ﷺ في الحديث المتفق عليه: «إذا نسي فأكل وشرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه»، رواه البخاري، كتاب الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا (٤/ ١٨٣)، رقم (١٩٣٣) - ومسلم، كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر (٣/ ٢٢٣)، رقم [١٧٣] (١١٥٦).

(٣) تأسيس النظر (ص/ ٦٥).

(٤) تأسيس النظر (ص/ ٧).

ومن المعلوم أن هذا غير متصور، إذ أن الإنسانَ لا يمكنه بحال، أن يتعلم أثناء الصلاة ما لم يكن يعلمه قبل الدخول فيها.

٢ - قوله: (أن الخبر الوارد في الصاع من التمر في مسألة الشاة المصراة[١]، لم يقبله أصحابنا، لأنه ورد مخالفا لنفس الأصول، لأنه ليس في الأصول عقد ينفسخ، فيأخذ أحد المتعاقدين رأس المال وأضعافه، وهذا يؤدي إلى ذلك، لأنه إذا اشترى شاة بنصف صاع من تمر!! فوجدها مصراة، فلو ردها مع صاع من تمر، وقيمة الصاع أضعاف قيمة الشاة وهو رأس ماله، وليس له نظير في الشرع)[٢].

وهذا غير متصور، إذ من المستبعد جدا أن تباع الشاة المحلوبة بنصف صاع من تمر، في أي مكان، وفي أي زمان، والله تعالى أعلم.

٥- التعليق في مسائل الخلاف بين الأئمة[٣]:

وتوجد منه نسخة ناقصة في مكتبة عاطف، ونسخة أخرى

---

(١) قال ابن الأثير: (المصراة: الناقة، أو البقرة، أو الشاة يصرى اللبن في ضرعها، أي يجمع ويحبس، النهاية (١/ ٢٧).
وقال الأزهري: (ذَكَر الشافعي ﷺ المصراة وفسرها: إنها التي تصر أخلافها، ولا تحلب أياما حتى يجتمع اللبن في ضرعها، فإذا حلبها المشتري، استغزرها) المرجع السابق.

(٢) تأسيس النظر (ص/١٠٦).

(٣) كشف الظنون (١/ ٧٢٠) - تاريخ التراث العربي (٢/ ١١٨).

ناقصة أيضا في مكتبة تيمور[١].

٦ - تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع :

وهو من أجلِّ كتبه، ومن أهمِّ كتب الأصول في المذهب الحنفي إن لم يكن أهمها إطلاقا، ولنا فيه حديث في مبحث خاص، سيأتي قريبا إن شاء الله تعالى.

٧ - خزانة الأصول[٢]:

المشهور بخزانة الهدى، ويوجد في معهد المخطوطات بالجامعة العربية فِلْمٌ عن نسخة منه.

٨ - شرح الجامع الكبير للإمام الشيباني[٣].

٩ - النظم في الفتاوى[٤].

❁❁❁❁❁

(١) تاريخ التراث العربي (٢/ ١١٨).
(٢) كشف الظنون (١/ ٧٠٣).
(٣) كشف الظنون (١/ ٥٦٨) - هدية العارفين (١/ ٦٤٨).
(٤) الفتح المبين، للشيخ المراغي (١/ ٢٣٦).

القسم الثاني

دراسة كتاب

تقويم أصول الفقه
وتحديد أدلة الشرع

وفيه: فصلان

- الفصل الأول: في وصف الكتاب.
- الفصل الثاني: في الملاحظات والمنهج.

الفصل الأول

في وصف الكتاب

وفيه ثلاثة مباحث:



عنوان الكتاب

اختلفت العبارات في تسمية الكتاب اختلافا كثيرا، فسماه كل من:

- طاش كبرى زاده[١]، ورضا كحاله[٢]: (تقويم الأدلة).
- وسماه ابن الكثير[٣]: (التقويم للأدلة).
- وحاجي خليفة[٤]، وفؤاد سيزكين[٥]: (تقويم الأدلة في أصول الفقه).
- والزركلي[٦]: (تقويم الأدلة في الأصول).
- والمراغي[٧]: (تقويم الأدلة في تقويم أصول الفقه وتحديد

---

(١) مفتاح السعادة (١/ ٣٠٧).
(٢) معجم المؤلفين (٦/ ٩٦).
(٣) البداية والنهاية (١٢/ ٤٦).
(٤) كشف الظنون (١/ ٤٦٧).
(٥) تاريخ التراث العربي (٢/ ١١٧).
(٦) الأعلام (٤/ ٢٤٨).
(٧) فتح المبين (١/ ٢٣٦).

أدلة الشرع).

- كما جعل كل من ابن الأثير(١)، وابن الخلكان(٢)، وفؤاد سيد(٣)، كتابه: (الأسرار) في الفقه، وكتابه (التقويم) كتاباً واحدًا، فسموا: (التقويم) به، فقالوا: (الأسرار والتقويم للأدلة).

هذا ما ذكره المترجمون للإمام الدبوسي، أو الذين يهتمون بالكتب ونسبتها إلى أصحابها.

وأما ما جاء مخطوطاً على طرر النسخ الموجودة التي بأيدينا فمختلفة أيضاً.

فجاء في «فاتحة نسخة (ل): (التقويم في أصول الفقه)، وفي آخرها: (التقويم).

وفي فاتحة نسخة (ت): (تقويم الأدلة)، وأما في آخرها، فلا ذكر للكتاب فيه.

وفي فاتحة نسخة (ق) وكذلك في آخرها: (تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع).

ولعل هذه التسمية الأخيرة، أصح التسميات وأدقها وأكملها، وأما غيرها من التسميات، فيقوم على الرمز والإشارة إلى اسم

---

(١) اللباب (١/ ٤١٠).
(٢) وفيات الأعيان (٢/ ٢٥١).
(٣) فهرس المخطوطات المصورة (١/ ٢٤٠).

الكتاب، لا على تحقيق اسمه الكامل.

ولأن هذه التسمية هي التسمية الوحيدة التي وردت في فاتحة نسخة (ق) وآخرها دون اختلاف.

كما أنها هي التي اختارها بعض المحققين المعاصرين[(١)]، ومن هنا اخترتها عنواناً لهذا الكتاب، والله تعالى أعلم.



(١) وهو الشيخ المراغي في فتح المبين (١/ ٢٣٦)، باختلاف يسير، واستاذ الدكتور حمد الكبيسي، في تحقيقه لكتاب: (شفاء الغليل) (ص/ ٩).

المبحث الثاني

صحة نسبة الكتاب إلى المؤلف

لما كانت المخطوطات التي بين أيدينا من الكتاب، لا يوجد عليها سماع أو إسناد يترتب عليهما معرفة صحة نسبة الكتاب إلى المؤلف أو عدمها، لذا فإننا نلجأ إلى طرق أخرى لإثبات صحة نسبة كتاب (التقويم) إلى الإمام الدبوسي رحمه الله، وتتلخص تلك الطرق فيما يلي:

١- بعد تتبع كتب الفهارس التي تتحدث عن الكتب ونسبتها إلى أصحابها، وكذلك كتب التراجم التي تذكر مؤلفات من يترجم له، لم نر من يؤخذ من كلامه ما يبعث الريبة في نسبة كتاب (التقويم) إلى الإمام الدبوسي رحمه الله، بل اتفقوا جميعاً على أن هذا الكتاب، للإمام الدبوسي رحمه الله، وهذه بعض أقوالهم:

- قال حاجي خليفة: (تقويم الأدلة في الأصول، للقاضي أبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي، المتوفى سنة (٤٣٠)هـ)[١].

- قال طاش كبرى زاده: (ومنها - أي من كتب الأصول - كتاب الأسرار وكتاب تقويم الأدلة . . . . كلاهما لأبي زيد الدبوسي، وهو عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد

(١) كشف الظنون (١/ ٤٦٧).

الدبوسي)[١]، وقال في مكان أخر: له - أي لأبي زيد - كتاب الأسرار، وتقويم الأدلة، كلاهما من أصول الفقه)[٢].

- وقال القرشي: (عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي أبو زيد صاحب كتاب الأسرار وتقويم الأدلة، وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه للوجود)[٣].
- وقال الإمام الذهبي: (... وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه، وكان من أذكياء الأمة، وله كتاب تقويم الأدلة، وكتاب الأسرار)[٤].

٢- وكذلك مما يمكن إثبات صحة نسبة (التقويم) إلى الإمام الدبوسي رحمه الله موافقة ما نقله المتأخرون عنه من كتابه على ما في المخطوطة، وقد وُفِّقْتُ - ولله الحمد - على طرفٍ من هذه النقول.

- قال الإزميري[٥] في حاشيته على المرآة، باب البيان:

---

(١) مفتاح السعادة (٢/ ١٨٤).
(٢) مفتاح السعادة (١/ ٣٠٧).
(٣) الجواهر المضية (٢/ ٤٩٩).
(٤) سير أعلام النبلاء (١١/ ١١٥)، وانظر أيضا: اللباب (١/ ٤١٠) - فهرس المخطوطات المصورة (١/ ٢٤٠) - معجم المؤلفين (٦/ ٩٦) - تاريخ التراث العربي (٢/ ١١٧) - الفتح المبين (١/ ٢٣٦).
(٥) هو: سليمان فيضي بن عبد الله الإزميري الحنفي، كان عالما بارزا في الفقه والأصول، له تآليف، منها: فيض البحار، وحاشية على مرآة الأصول، توفي سنة (١١٠٢) هـ، معجم المؤلفين (٤/ ٢٧٢).

(وأما أقسامه: فالمشهور أنها خمسة..... إلا أن الإمام أبا زيد جعل أقسامه أربعة، على ما هو دأبه في تربيع الأقسام، حيث أخرج الضرورة والنسخ الذي سموه القوم بيان تبديل، من أقسام البيان، بناء أن البيان لإظهار الحكم الشرعي، والنسخ لرفعه، فتباينا، فلا يدخل أحدهما في الآخر، إلا أنه جعل التعليق بالشرط، بيان تبديل بدل النسخ، فبقى الأقسام أربعة)(١).

قلت: وهو كما قال(٢).

- وقال عبد العزيز البخاري(٣) في باب الطرد وبيان أنه ليس بحجة: (....ولأن كل وصف لو صلح علة - والأوصاف محسوسة مسموعة - شارك السامعون وأهل اللغة كلهم الفقهاء في المقايسات، ولما اختص بها الفقهاء، فَعُلِمَ أن المقايسةَ مبينة على معان تُفْقَه، لا أوصاف تُسْمَع، كذا في التقويم)(٤).

قلت: وهو كذلك(٥).

---

(١) حاشية الإزميري على مرآة الأصول (٢/ ١٢٢).

(٢) انظر: (ص/ ١٢٢/ ب) من نسخة (ل).

(٣) هو: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري الفقيه الحنفي، له تأليفات نافعة نفيسة، من أشهرها: شرح أصول البزدوي، سماه: (كشف الأسرار)، وقد أبان بحقٍّ عن أسراره، وكشف دقائقه وحقائقه، توفي سنة (٧٣٠) هـ، الفوائد البهية (ص/ ٩٤) - الفتح المبين (٢/ ١٣٦).

(٤) كشف الأسرار (٣/ ٣٦٧).

(٥) وهو موجود بنصه في باب العلة في القياس.

- وقال الإمام الغزالي: (المسلك الرابع: في الاستدلال على كون الوصف علة بالمناسبة بينه وبين الحكم، وهذا مما اختلف فيه الاصوليون، فالذي ذكره أبو زيد الدبوسي: أن المناسبة لا تكفي في إثبات كون الوصف علة، بل لا بد من إظهار التأثير بالنص أو الإجماع)[١].

قلت: وهو هكذا بمفهومه ومعناه[٢].

- وقال الإمام الزركشي[٣]: (وقال أبو زيد الدبوسي: اختلف العلماء في حكم دلالات العقول على المشروعات الدينية لولا الشريعة، على أربعة أقوال:

أحدها: أن الاشتغال به لغو، لأن الله تعالى لم يدعنا والعقول لمجردها.

والثاني: أنها حسنة بالعقل لولا الشريعة.

والثالث: التفصيل بين العبادات والمعاملات، فالعبادات كانت يجب لو لا الشرع لا زاجر عنها، إلَّا عند عدم الإمكان، كالإيمان بالله تعالى، وأن ما سقط لا لضرورة بالشرع تيسيرا،

---

(١) شفاء الغليل (ص/ ١٤٢).
(٢) على ما سيأتي في باب القياس.
(٣) هو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، الشافعي، الفقيه، الأصولي، المحدث، تبحر في العلوم، وصار يشار إليه بالبنان في الفقه، والأدب والحديث، من أشهر مصنفاته: البحر المحيط، توفي سنة (٧٩٤) هـ. شذرات الذهب (٦/ ٣٩٧) - الفتح المبين (٢/ ٢٠٩).

وإليه ذهب بعض الصوفية، وأما العقوبات المعجلة، فما وجبت إلَّا شرعاً.

الرابع: قال: وهو المختار عندنا: أن على العبد بمجرد العقل، الإيمان بالله واعتقاد وجوب الطاعة على نفسه من أمر ونهي، ولكنه يقف نفسه للبدار إلى ما يأمر به، وينهاه من غير أن يقدم على شيء تعظيماً لله تعالى، لا لقبح هذه المشروعات قبل الأمر، بل لمنع العقل معرفة حسنها ......)(١).

قلت: وهو موجود بلفظه في التقويم(٢).

إلى غير ذلك من النصوص المنقولة من التقويم.



(١) البحر المحيط (١/ ب٣٦).
(٢) على ما سيأتي.

المبحث الثالث

نُسَخُ الكتاب

بعد أن عرفنا ما يدل على صحة نسبة الكتاب للإمام الدبوسي رحمه الله يمكننا تناول موضوع نُسَخِ الكتاب من حيث التعداد، والكيفية.

فقد جاء في الفهرس التمهيدي للمخطوطات المصورة بجامعة الدول العربية، ما يلي: (الأسرار والتقويم للأدلة، تأليف أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، نسخة كتبت في القرن التاسع بخطوط مختلفة، أحمد الثالث، (١١٠٦-٢٠×٣٠)[١].

ولكن ورد في تاريخ التراث العربي أن الكتاب له نُسَخٌ عديدة، وهي كالتالي[٢]:

١- نسخة يني جامع، بتركيا رقم(٣١٠) في (٢٢٦) ورقة، وتاريخها القرن الثالث.

٢- نسخة دار الكتب بمصر، رقم (٢٥٥) في (٩٥٧) صفحة، وتاريخها: (١٣٢٠) هـ.

٣- نسخة الخالدية بالقدس، رقم (١٤/ ١).

---

(١) فهرس المخطوطات المصورة (١/ ٢٤٠).

(٢) تاريخ التراث العربي (٢/ ١١٧).

٤- نسخة عاطف بتركيا، رقم (٦٦٠/ ١) في (٢٣٨) ورقة، وتاريخها: (٩٩٦) هـ.

٥- نسخة (لاله لي) بتركيا، رقم (٦٩٠) في (٢٦١) ورقة وتاريخها: (٧١٥) هـ.

٦- نسخة فيض الله بتركيا، رقم (٥٧٠) في (١٧٢) ورقة، وتاريخها: (٥٥٧) هـ.

٧- نسخة كوبريلي بتركيا، رقم (٢/ ٧١) في (١٦٦) ورقة، وتاريخها (٧٢٣) هـ.

٨- نسخة يوسف آغا بتركيا، رقم (٦٧٩٩) في (١٩٥) ورقة، وتاريخها: (٩٧٤) هـ.

٩- نسخة جستربيتي بإيرلندا، رقم (٣٣٤٣) في (٢٠٣) ورقة، وتاريخها: (٩٧٤) هـ.

فأما النسخة الموجودة في القدس الشريف، فإننا لم نتمكن من الاستفادة منها لأسباب سياسية معروفة، إذ يتعذر الوصول إلى القدس الشريف بعد أن جثمت عليه الصهيونية الخبيثة بمساعدة الصليبية الحاقدة، فنسأل الله تعالى أن يجعل باليوم الذي تتخلص فيه البلاد الإسلامية من براثن هذا الاحتلال المدبر لها، لتظهر لنا - وللعالم أيضا - ذخائر تراثنا، ويتبين فيما يتبين حقيقة هذه النسخة الموجودة في تلك البقعة المقدسة التي بارك الله حولها .

وأما النسخ الباقية: فإني ظفرت على ثلاث منها، وذلك بعد جهد تام، وسعي بليغ، لا داعي لذكر تفصيل ما عانيت في سبيل

حصولها، وهي التي اعتمدت في التحقيق عليها، وهي:

١ - نسخة مكتبة (لاله لى) بتركيا، برقم (٦٩٠)، والتي جعلتها أصلا، ورمزت إليها بحرف (ل).

وهي نسخة جيدة قليلة الخطأ، وخطها شبه مغربي، وفيها ضبط بالشكل غالبا، وفي الصفحة الواحدة منها (٢١) سطرا، ومعدل الكلمات في كل سطر منها: (١٥) كلمة، ونص الكتاب يقع في (٢٦٠) ورقة، وباب القياس فيها يبدأ من ورقة (١٤٣)، فيكون عدد الأرواق المحققة (١١٨) ورقة.

وعلى هوامشها، تعليقات بخط كاتبها، إما تفصيلا لبعض المسائل، أو توضيحا لبعض الكلمات والجمل، وإما استدراكا لما سها عنه في خلال كتابته[١]، لا تخلو صفحة من هذه التعليقات إلا نادرا.

فما كان من النوع الأول والثاني، فسجلتها في الهامش مشيرا إليها بـ (هل) أي هامش نسخة (ل)، وما كان من النوع الثالث، فقد سجلت في النصِّ الصحيحَ من الأصل والهامش، ولكني لم أشر إليها إلا نادرا حسب اقتضاء المقام.

ومن فضائل هذه النسخة، أن كاتبها رجل عالم بالأصول،

---

(١) وقد صرح بذلك في آخر الكتاب، حيث قال: (قال العبد الضعيف أمير كاتب: صححت كتاب (التقويم) على حسب إمكاني، على أنه قد قيل: أبى الله أن يصح كتاب غير كتابه) ورقة (٢٦١).

خبير بقوانين الخط، في الكثير الغالب، ولذلك قَلَّتْ الأخطاء فيها جدا بالنسبة لما في النسختين الأخريين.

وكاتبها هو: القاضي العلامة أمير كاتب بن أمير غازي قوام الدين، المكنى بأبي حنيفة الإتقاني، الفارابي، الفقيه، اللغوي، العالم البارع، رأس الحنفية في عصره، صاحب كتاب البيان في الأصول، وكتاب غاية البيان شرح البداية في الفقه، المتوفى سنة (٧٥٨)هـ[(١)].

ومن محاسن هذه النسخة أيضا: أن سندها متصل بنسخة قديمة جدا، ترجع إلى عام (٤٧٠) هـ، فتكون أقرب إلى عهد المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ[(٢)].

وهذه النسخة مذيلة بأربع مسائل متفرقة، خارجة عن موضوع كتاب (التقويم).

المسألة الأولى: في ذكر بعض المسائل الفقهية التي فيها قياس واستحسان، وأخذ فيها بالقياس وترك الاستحسان، وهي إحدى عشرة مسألة.

---

(١) الفوائد البهية (ص/ ٥٠) - الفتح المبين (٢/ ١٧٣).

(٢) لقد نص عليه الناسخ في آخر الكتاب بقوله: (قال العبد الضعيف أمير كاتب: رأيت في آخر نسخة من نسخ التقويم، وكانت مكتوبة بخط الإمام المعروف بالبرغوي، الذي صنف طريقة الخلاف في الفقه ما هذه صورته: كتبه من أوله إلى آخره، ابو بكر محمد بن محمد البرغوي بنفسه، وفرغ منه يوم الأحد السادس من شهر الله المحرم، سنة سبعين وأربعمائة). انظر: (ص/ ٢٦١ب).

المسألة الثانية: حديثان بسندهما في فضل العلم والتعليم من كتاب (تنبيه الغافلين)[١].

المسألة الثالثة: رسالة سماها الكاتب: (ضوء النهار ونور العوار)، ذكر فيها أسماء أيام الأسبوع عند العرب في زمن عاد وثمود، وسبب تسميتها وأسماء الشهور وسبب تسميتها، وكذلك أيام الشهر وسبب تسميتها.

المسألة الرابعة: أبيات من شعر الناسخ، أنشدها في مدح الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رحمه الله، عندما دخل بغداد سنة (٧١٧) هـ من الهجرة النبوية المباركة.

وختم الكتاب بقوله: (تم كتاب التقويم، بعون الملك القديم، على يد العاصي القاضي أمير كاتب بن أمير عمر عميد الإتقاني، متع به وبغيره ببلده همذان، في المحرم يوم عاشوراء، سنة خمس عشرة وسبعمائة هجرية مصطفوية).

وصف صفحة العنوان من نسخة (ل):

قد صَوَّرْتُ الصفحةَ الأولى من النسخ الثلاثة في الأوراق الملحقة بهذه المقدمة، غير أن التصوير مع توضيحه، لا يكشف كل ما كتب فيها، فلذلك آثرت أن أصف صفحة العنوان من النسخ الثلاثة كتابة، كالتالي:

---

(١) والكتاب لأبي الليث الحافظ السمرقندي المتوفى سنة (٢٩٤) هـ، انظر: الفوائد البهية (ص/ ٢٢١).

ففي أعلى الصفحة من نسخة (ل) بخط كاتب المخطوطة، عنوان الكتاب ومؤلفه وما قاله ابن سينا في مرثيته هكذا: (كتاب التقويم في أصول الفقه للشيخ الأمام الزاهد المحقق المتقن المدقق، أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي رضي الله عنه، وأثابه الجنة، الذي قال في مرثيته أبو علي ابن سينا البخاري عفا الله عنه:

لو صُوِّر الكون عينا تستفيض دما
بشَقِّ الجيب ولطم الوجه بالأيدي
لم يُوْفِ من نفسه ما كان يلزمها
من البكاء على القاضي أبو زيد

وبعد هذا مباشرة بيان بتاريخ وفاة المؤلف، وهذا نصه: (وتوفي الشيخ أبو زيد هذا ببخارى يوم الأربعاء، ودفن يوم الخميس لنصف جمادى الآخرة سنة اثنتين وثلاثين وأربعمائة، وكان رحمه الله ابن ثلاث وستين سنة، شكر الله سعيه في الدين، ورزقنا شفاعته يوم الدين).

وبعد هذا بيتين من الشعر المنسوب إلى أبي زيد الدبوسي:

قال القاضي أبو زيد رضي الله عنه:

جهدت لتحصيل الدلائل للورى
فوفقني ربي فما طاش من سهمي
فأحييت ما قد مات من سنن الهدى
لمستنبطي الأحكام بالرأي والفهم

وفي النصف الأخير من الصفحة، ذَكَر بعضَ المسائل الفقهية والأصولية المنقولة عن كتاب (التقويم)، وذلك في عشرة أسطر، ولم أر حاجة إلى ذكرها.

هذا ما كان في صلب الصفحة، وأما على هوامشها:

بيان الواو، وأو، في باب القول في إبانة طريق المراد بمطلق الكلام).

ثم هذه الكلمات: (سطر: ٢٢- أوراق: ٢٧٣).

وبعده: (مشائخ العراق من أصحابنا كالكرخي وأمثاله)

ثم: (مشائخ العراق من أصحابنا كالكرخي والجصاص[1] أبي عبدالله، وغيرهما[2]، والجرجاني والناطفي وغيرهما).

وبعد ذلك: (الشيخ الرئيس أبو علي[3] بن عبد الله بن سينا البخارى).

وأخيراً: (الدبوسي بالفتح مع التخفيف والضم ومهملة، إلى دبوسية).

وأما في يسار الصفحة فهذه الجمل: (بحر الأنساب: للسيوطي للأسيوطي).

---

(١) كلمة غير مقروءة.
(٢) كلمة (وغيرهما) مشطوب عليه.
(٣) طمس قدر كلمة.

(أبو علي كان من خرمتين و[١] قرية ببخا[٢].

(إن الليل والنهار يعملان فيك، فاعمل فيهما، قاله عمر بن عبد العزيز).

(يستعين بالمهيمن المعين في إتمام هذا الكتاب، أمير كاتب بن أمير عمر عميد الإتقاني، وهو حسبه ونعم الوكيل).

وفي الجهة التحتانية فقرتان:

الأولى: (النائم لا يأثم بترك الصلاة، ذكره في هذا الكتاب في باب القول في المخطئ من جملة المجتهدين هـ).

والثانية: (وفاة الأشعري[٣] في سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وتوفي الشيخ أبو منصور الماتريدى قدس الله روحه بعد وفاة الأشعري بقليل، وكانا معاصرين، كذا في تبصير الأدلة، للإمام المحقق ابن المعين النسفي رحمه الله).

وفي يمين الصفحة: (لايستعير كتابي ثم يحبسه إلّا ابن زانية من صلب كشخان).

ثم تملك: (تشرف تملكه العبد الفقير محمد الشهير[٤] بإحدى المدارس البخاري).

---

(١) كلمة غير مقروءة، ولعلها: وهي.
(٢) آخرها لا تُقْرَأ، وتمام الكلمة فيما أظن: ببخارى.
(٣) كلمة غير واضحة، لعلها: كانت.
(٤) كلمتان غير مقروءتين.

وعلى هذه الصفحة ختمان:

أولهما: صغير، وفيه: (دل شيخ محمد)[1].

ثانيهما: كبير وفيه: (هذا وقف سلطان الزمان الغازي سلطان سليم خان ابن السلطان مصطفى خان عفا عنهما الرحمان).

وبهذا ينتهي كلامنا من نسخة(ل)، وبالله التوفيق.

وأما المخطوطة الثانية:

فهي المخطوطة المحفوظة بمكتبة (جستربيتي) بإيرلندا، برقم (٣٣٤٣)، وهي التي جعلت الإشارة إليها بحرف (ت)، خطها شرقي فارسي غير مضبوطة بالحركات، ولكن إملاءها جيد وواضح إلا في شيء يسير.

صفحاتها غير مرقمة في الأصل، ولذلك رقمتها من الصفحة الأولى إلى الأخيرة، فوصل رقم الصفحات إلى (٤٢٤)، وباب القياس فيها يبدأ - حسب الترقيم الذي وضعته - من الصفحة (٢٤١)، فيكون عدد الصفحات المحققة من هذه النسخة (١٨٤) صفحة، مقاس (١٠×١٥سم)، في كل صفحة (٢١) سطراً، وفي كل سطر (١٨) كلمة.

وأما هوامشها: فخالية عن التعليق تماما إلا في موضعين، استدرك فيهما ما سها عنه عند الكتابة.

(١) كلمة غير واضحة.

وكاتبها رجل يدعى: (سيد محمد بن سيد عبد القادر) كما جاء في آخر النسخة من قوله: (تمت هذه النسخة الشريفة بحمد الله سبحانه وتعالى وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف أضعف العباد، وأحقر الخلائق، المذنب المستغفر إلى ربه ليله ونهاره، الخائف من سوء أفعاله، الراجي من غفران ربه القادر، سيد محمد بن سيد عبد القادر، حامداً الله، ومصلياً على نبيه محمد وعلى آله وأتباعه إلى يوم الدين).

وأما الصفحة الأولى منها: ففيها ترجمة المؤلف نقلاً حرفياً عن وفيات الأعيان لابن خلكان، وهذا نصه:

(ذكر ابن خلكان بتاريخه وفيات الأعيان من الجزء الأول في نمرة (٣٥٧) من النسخة المطبوعة في بولاق، ترجمة مؤلف هذا الكتاب، قال: أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الفقيه الحنفي، كان من أكابر أصحاب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، ممن يضرب به المثل، وهو أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود، وله كتاب الأسرار، والتقويم للأدلة وغيره من التصانيف والتعاريف، وروي أنه ناظر بعض الفقهاء، فكان كلما ألزمه أبو زيد إلزاما، تبسم أو ضحك، فأنشد أبو زيد:

مالي إذا ألزمته حجة قابلني بالضحك والقهقهه
إن كان ضحك المرء من فقهه فالدب في الصحراء ما أفقهه

وكانت وفاته بمدينة بخارى سنة (٤٣٠) هـ رحمه الله، والدبوسي: بفتح الدال المهملة وضم الباء الموحدة، وبعدها واو ساكنة وسين

مهملة، هذه نسبة إلى (دبوسية) وهي بلدة بين بخارى وسمرقند، نسب إليها جماعة من العلماء، انتهى بتمامه).

وفي الصفحة الثانية: فهرس لموضوعات الكتاب، لكنه غير مقروء إلا في شيء يسير وتعب كثير.

وفي الصفحة الثالثة: عنوان الكتاب، تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي، في علم أصول الفقه.

وفي أعلى هذه الصفحة على يسار عنوان الكتاب: تملك وتملك ونصه: (تملكه العبد الفقير المستند إلى جناب ولي التوفيق، المستمد من صوب الرسول والصديق، رزقه الاهتداء إلى سواء الطريق، فضل القاضي بمدينة أناتولي سابقا).

ثم تملك آخر، لا يقرء منه إلا شئ قليل، وهو: تملكه العبد ....)، ثم ختم واحد، ختمت به الصفحة مرتان، وفيه أربع كلمات هكذا: (محمد السيد .... الزاوي)، والكملة الثالثة مطموسة، ولا يمكن قراءتها.

وبَيَّنَ تاريخَ النسخ في آخر الكتاب بقوله: (قد وقع الفراق عن انتساخه في اليوم الرابع، شهر شعبان المعظم، من شهور سنة أربع وسبعين وتسعمائة بعون الله).

وأما المخطوطة الثالثة:

فهي المحفوظة بمكتبة دار الكتب القومية بالقاهرة، وهي التي جعلت الإشارة إليها في تعليقاتي بحرف (ق)، كُتِبَتْ هذه النسخة

بخط نسخي واضح في سبع وخمسين وتسعمائة صفحة، مقاس: (١٢×٢١) سم، في كل صفحة (١٥) سطرا، وكل سطر (١٠) كلمات.

كُتِب على الصفحة الأولى، عنوان الكتاب واسم المؤلف: (كتاب تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، من تصنيف القاضي الأجل، الإمام أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، تغمه الله بالرحمة والرضوان آمين).

ثم وُضِعَ تحت العنوان ختم، وفيه: (الكتبخانة الخديوية المصرية).

وكاتب هذه النسخة رجل يدعى: محمد أمين الدنف الأنصاري، وكان خادما للحرم القدسي الشريف، كما جاء في آخر النسخة من قوله: (تم نسخ هذا الكتاب المسمى بتقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، من تصنيف القاضي الأجل، أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، تغمه الله تعالى، بقلم الفقير محمد أمين الدنف الأنصاري، خادم الحرم الشريف والمسجد الأقصى، غفر الله له ولوالديه ولمن أحسن إليهما وإليه، وذلك في يوم الثلاثاء، الموافق سبعة وعشرين صفر الخير، سنة ألف وثلاثمائة وعشرين من الهجرة النبوية، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجميعن).

وهذه النسخة منقولة عن النسخة التي كانت بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف، كما صرح بذلك ناسخه بقوله: (نقلت هذه

النسخة من النسخة الموجودة بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف، طبق أصلها سبع وعشرين صفر ألف وثلاثمائة وعشرين).

وهي لا تقارب النسختين السابقتين في الدقة والصحة، والشكل فيها غير موجود، وقد كتب كاتبها على كل صفحة تعدادها بالأرقام، بدأ برقم (١)، وانتهى إلى رقم (٩٥٧)، وباب القياس فيها يبدأ من صفحة (٥١٠)، فيكون عدد الصفحات المطلوبة تحقيقها: (٤٤٨) صفحة.

وفيها بتر في آخرها، يساوي خمس ورقات من نسخة الأصل، وقد أشرت إلى مكان النقص في محله.

وفي أول هذه النسخة فهرس لموضوعات الكتاب في (١٢) اثنتي عشرة صفحة، وبذلك يكون عدد صفحاتها كاملة (٩٦٩) تسعمائة وتسع وستين صفحة.

وأما هوامشها: فليس فيها شئ يذكر، والذي كان أشرت إليه في موضعه.

وقد ترك الكاتب في بعض المواضع بياضا وعلق عليه في الهامش بقوله: (هكذا في الأصل) موهما نقص كلمة أو جملة في النسخة التي نقل عنها، وعند المقارنة والمقابلة بين النسخ، تبين أن النص كامل، ليس فيه أي نقص، ومع ذلك فقد أشرت إلى موضوع البياض في مكانه، ولكني لا أدري لم كان هذا البياض في تلك المواضع في الأصل دون ضرورة تظهر، وما ذا كان الناسخ يقصد من وراء ذلك؟ كل ذلك لا أدري والله تعالى أعلم.

وهذه النسخة كثيرة الخطأ والتصحيف، وقد أدى تصحيفاته إلى الإخلال بالمعنى في مواضع كثيرة، من أمثلة ذلك، كتابة:

وزورا	ورودا	صفحة	٥٤٣
يؤمر	يؤمن	=	٥٤٥
نفسه	ثقة	=	٥٤٦
قصر	قصد	=	٥٥٧
الناس	البأس	=	٦٥٨

إلى غير ذلك من المواضع الكثيرة جدا.

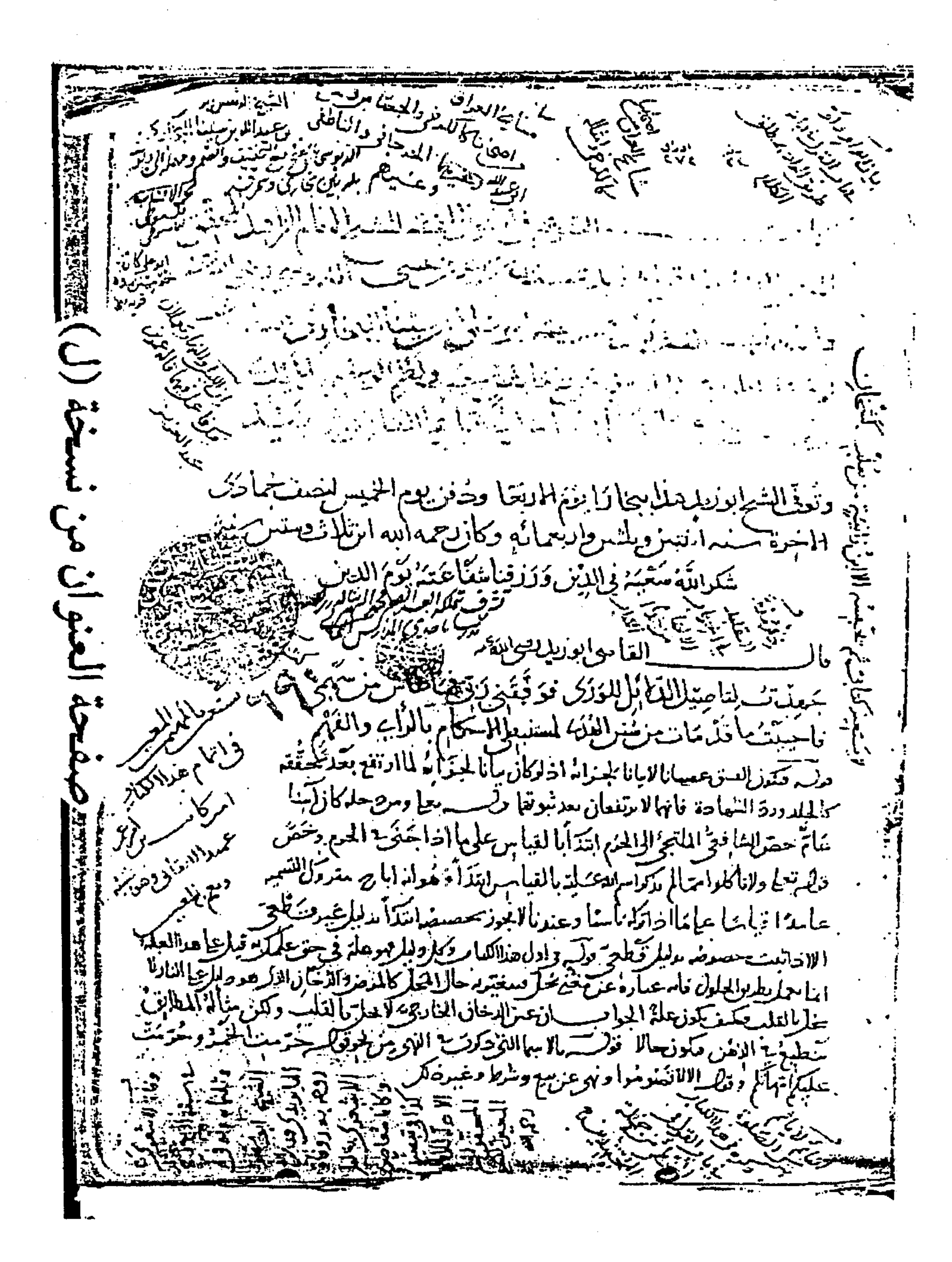
كما كتب الناسخ بعض الكلمات بالألف بدلا من الياء، مثل:

يسمى	يسما	صفحة	٥٤٩
يبقى	يبقا	=	٥٥١
قضى	قضا	=	٦٦٣

فلم آخذ بذلك، وكتبتها بالشكل الصحيح دون إشارة إليه.

وبهذا كنا قد انتهينا عما قصدنا إليه، وهو وصف النسخ الثلاث التي اعتمدنا عليها في التحقيق، ولله الحمد أولا وآخرا.

مخطوطة (١)



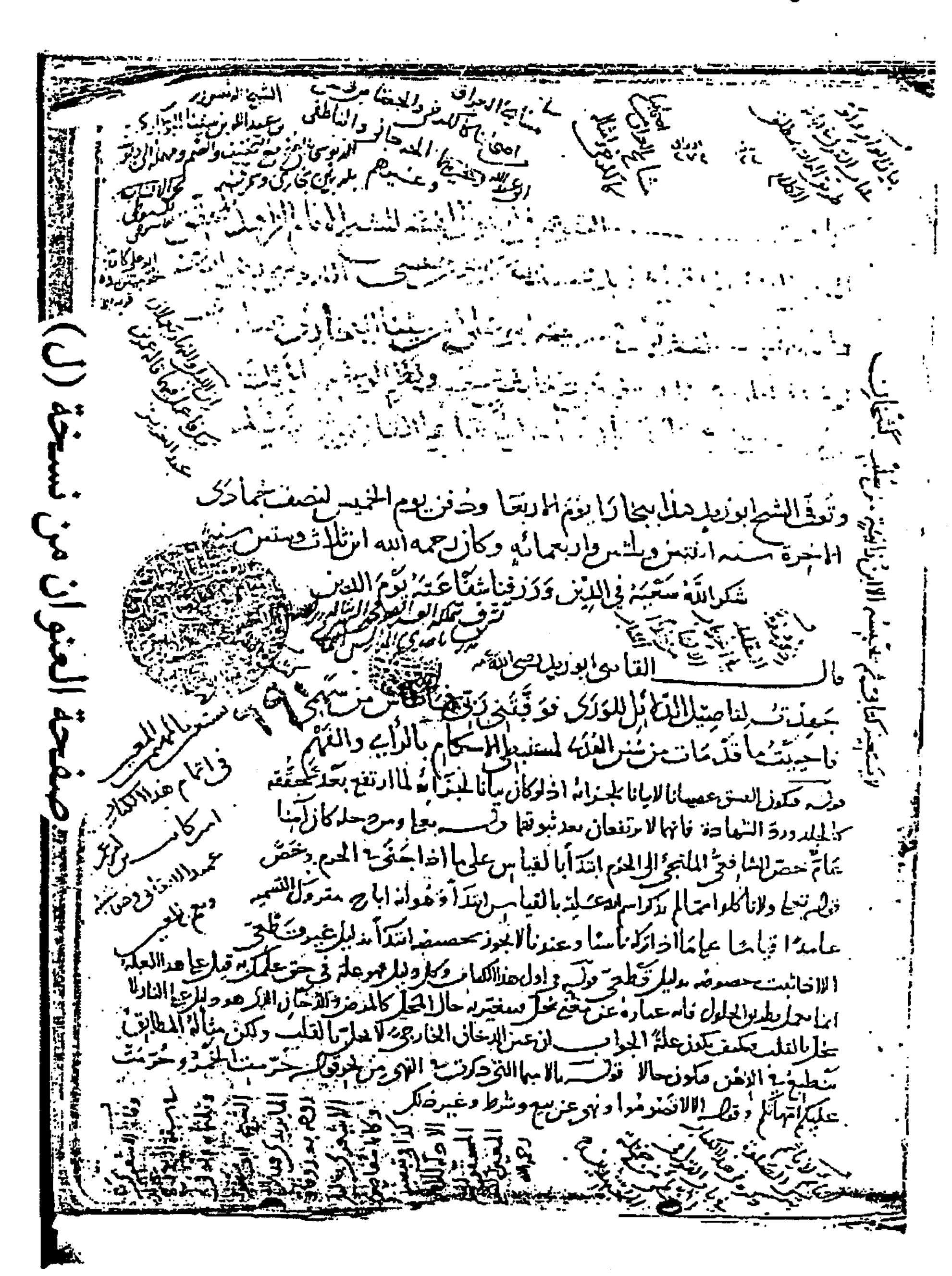
وتوفي الشيخ ابو زيد ببخارا يوم الاربعا ودفن يوم الخميس لنصف جمادى
الاخرة سنة اثنتين وثلثين واربعمائة وكان رحمه الله ابن ثلاث وستين سنة
شكر الله سعيه في الدين ورزقنا شفاعته يوم الدين

قال القاضي ابو زيد رضي الله عنه

ناحييت ما قد مات من سنن الهدى لمستنبط الاحكام بالرأي والفقه

صفحة العنوان من نسخة (ل)

مخطوطة(٢)


وتوفي الشيخ ابو زيد رحمه الله ببخارا يوم الاربعا ودفن يوم الخميس لنصف جمادى الآخرة سنة اثنتين وثلثين واربعمائة وكان رحمه الله ابن ثلاث وستين سنة

شكر الله سعيه في الدين ورزقنا شفاعته يوم الدين

قال القاضي ابو زيد رضي الله عنه

صفحة العنوان من نسخة (ل)

مخطوطة(٣)

نموذج من نسخة (ت)

مخطوطة(٤)

نموذج من نسخة (ق)

الفصل الثاني

منهج المؤلف وعمل المحقق

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** منهج المؤلف.
- **المبحث الثاني:** الملاحظات.
- **المبحث الثالث:** عملي في التحقيق.

المبحث الأول

منهج المؤلف

من المعروف أن لعلماء الأصول طريقتين في التأليف:

١ - **طريقة المتكلمين**: وهي الطريقة التي يتجه أصحابها نحو تحرير المسائل وتقرير القواعد بناءً على المبادئ المنطقية وإقامة الأدلة عليها، مجردة عن الفروع الفقهية، شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام، ولذا سميت طريقتهم بطريقة المتكلمين.

٢ - **طريقة الفقهاء**: وهي الطريقة التي يهتم أصحابها بالفروع الفقهية، ويتجه لخدمتها، وذلك بتقريرهم القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من أئمتهم من الفروع الفقهية، ظانين أن تلك القواعد هي التي لاحظها الأئمة عندما فرعوا تلك الفروع، حتى إذا وجدوا قاعدة تخالف تلك الفروع المقررة في المذهب، شكلوها بالشكل الذي يتناسب مع تلك الفروع، ولهذا سميت هذه الطريقة، بطريقة الفقهاء.

وهذا الكتاب الذي أتشرف بتحقيقه: **(تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع)** أُلِّفَ على هذه الطريقة، بل هو أول كتاب في علم الأصول نحا صاحبه هذا المنحى، لو استثنينا من ذلك رسالة الإمام الكرخي(١)، ولذلك نجده يكثر من الأمثلة والشواهد من

(١) وهذه رسالة صغيرة في عشر صفحات تقريبا، وقد طبعت أخيرا ذيل كتاب: (تأسيس النظر) للإمام الدبوسي، وأما الإمام الكرخي، فهو: الشيخ ←

الفروع الفقهية لكل قاعدة أصلها.

وقد تجلى كتاب (التقويم) بالابتكار موضوعا وأسلوبا، بحثا وتنقيبا، فكمل أصول الفقة بكماله، واستقرت قواعدها ببيانه.

وهذا العلامة ابن خلدون يتكلم عن منشأ علم أصول الفقه، ودور كتاب (التقويم) في صرح بنائه فيقول: (.... ثم كتب فقهاء الحنفية فيه، وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضا كذلك، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية ..... فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن، وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم، فكتب في القياس بأوسع من جميعهم، وتـمَّمَ الأبحاث والشروط التي يُحْتَاجُ إليها فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذبت مسائله، وتمهدت قواعده)[١].

وبهذا كان كتاب (التقويم) كمرجع أساسي عظيم الفائدة لكل عالم أو باحث، إذ جمع بين دفتيه أهم وأبرز المسائل الأصولية،

← المجتهد، الإمام البارع، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي، أخذ الفقه عن أبي سعيد البردعي، وتفقه عليه الجصاص، والشاشي، والجرجاني، وغيرهم، كان واسع العلم والرواية، كثير الصوم والصلاة، توفي سنة (٣٤٠) هـ، الفوائد البهية (ص/ ١٠٨).

(١) المقدمة (ص/ ٤٥٥).

والتي يحتاج إليها من أراد معرفة استنباط الحكم من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ.

طريقته في عرض المسائل:

وطريقته في عرض المسائل: أن يسوق المسألة، ويستعرض المذاهب فيها مع أدلة كل مذهب، ويختار من الأقوال ما وجده أقرب إلى الحق والصواب في ضوء الأدلة، ثم يتعرض لوجه استدلال مذهبه على المخالفين بقوة وتضلع حتى يجعل القارئ والباحث مؤمنا ومقتنعا بما أعطاه، ويظهر هذا جليا لمن يقرأ الكتاب ويتعمَّق فيه، ويغوص في معانيه.

ثم يذكر الشُّبَه والاعتراضات المحتملة حول تلك الأدلة ويزيفها، ليقيم على صحة مذهبه حصنا حصينا منيعا من الأدلة القوية، والبراهين الواضحة، والحجج المتينة.

ومن منهجه في الاستدلال: أن يضع الأدلة في موضعها - إن ظفر عليها - فيستدل أولا بالكتاب، ثم بالسنة، ثم بالإجماع والآثار، ثم بأدلة العقل، ويذكر في أكثر المسائل، ثمرة الخلاف وما كان فيها من أثر في الخلاف في الفروع الفقهية، مُبَيِّنا ذلك بضرب الأمثلة من المسائل الفقهية.

يعتبر كتاب (تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع)، من أواخر الكتب التي ألفها الإمام الدبوسي رحمه الله، وإن كلا من (الأمد الأقصى)، و(خزانة الهدى)، و(الأسرار)، كانت قبله في التأليف.

وذلك لأنه قد أحال القارئ فيه على هذه الكتب، من ذلك ما

جاء في المقدمة من قوله: (... فتفرق الناس في ذلك طبقات أربع: ضال بالهوى غافل عن نفسه، عامه[1] في طغيانه بجهله، وضال بنفسه، ظان أن الأمر كذلك إلى جنسه، ومهتدٍ إلى ربه بدلائل عقله، متأيد بنصوص شرعه، ومهتدٍ بالروح القدس في أنوار العقل والشرع، وهؤلاء الطبقة من بينهم إمامهم، فنور الروح أصلي، ونور العقل فرعي، على ما بَيَّنَّا في كتاب (الأمد الأقصى)، وفي كتاب (خزانة الهدى).

كما أحال القارئ في غير موضع، إلى كتاب الأسرار.



(١) (عامِهٌ): أي متحير ومتردد في الطريق، لم يدر أين يذهب، المعجم الوسيط، مادة (عمه) (ص/ ٦٢٩).

المبحث الثاني

الملاحظات

إن تعقب عثرات العلماء - سيما الأفذاذ منهم - ليس بأمر هين، ولولا متطلبات العمل لأعرضت عن تسجيل هذا المبحث ولما أبديت رأيا فيه، ولكن الضرورات تبيح المحظورات.

وقد ظهر لي خلال معايشتي لهذا الكتاب، بعض الملاحظات، وأنا من وراء تلك الملاحظات، لم أقصد التقليل من شأن المؤلف رحمه الله، ولا التراجع عما سبقت الإشارة إليه من وصف المؤلَّف والمؤلِّف.

إذ البشر الذي هو في عداد غير المعصومين، لا يمنع عمله أن يقال: (أخطأ في كذا)، وربما يكون هذا النقد عرضة للخطأ أيضا.

فالعظيم من تحصى أخطاؤه، وتعد هفواته، ولذا لا تعتبر هذه الملاحظات عيباً على الكتاب، ولا نقصاً على الإمام المصنف رحمه الله ومكانته العلمية، فأقول:

إننى من خلال معايشتي للكتاب، ومصاحبتي لآراء المصنف وأفكاره، سجلت نقاطا محصورة محدودة، خالف الإمامُ المصنف رحمه الله فيها الصواب - حسب ظني - فتعقبته فيها، وبينت وجه الصواب في كل منها في موضعه، وهذه أهمها:

١- إن الإمام المصنف رحمه الله مع نصاعته في التعبير، وبساطته

في التقرير، نجده في بعض الأحيان يسوغ لنفسه إبداء شيء من القساوة وحدة اللسان مع مخالفيه في الرأي والنظر.

من ذلك قوله فيمن يرى جواز التقليد للقادر على الاجتهاد: (... فالمقلد في حاصل أمره، ملحِق نفسه بالبهائم في اتباع الأولاد الأمهات على مناهجها بلا تمييز، فإن ألحق نفسه بها - لفقده آلة التمييز - فمعذور فيداوى، ولا يناظر، وإن ألحقه بها - ومعه آلة التمييز - فالسيف أولى به، حتى يقبل على الأدلة فيستعملها ويجيب خطاب الله المفترض طاعته)[١].

وربما كان هذا سقط قلم منه رحمه الله، و إلا كيف يستبيح دم امرئ مسلم لأجل أن خالفه في الرأي والنظر.

وقال بعد ذلك: (وقد ذم الله تعالى الكفرة على قولهم - اتبعنا أكابرنا وسلفنا - ذماً لا يخفى على من آمن بالله وأقر بالكتاب، إلا أن يعاند بخلاف الكتاب، وكفره بعد الإيمان بالله)[٢].

ويقول في باب الإلهام بعد إقامة الحجة على عدم حجيته: (فالتقليد رأس مال الجهل، وسببه جهل المرء بقدره، حتى اتبع رجلاً مثله بلا حجة، ثم الذي يليه: الإلهام، فصاحبه اتبع قلبه وقلده بلا حجة له، بناء على أنه خلق على نور الفطرة، وجهلاً بهوى نفسه، حتى ادعى رتبة الأنبياء لنفسه، واتخذ إلهه هواه، كما اتخذ المقلد إلهه خشباً، فهذا رفع قدره جهلا، والأول وضع قدره

---

(١) على ما سيأتي في باب الاجتهاد في أواخر الكتاب.
(٢) على ما سيأتي في باب الاجتهاد في أواخر الكتاب.

جهلاً، فهلكا)[١].

وهذه النـزعة - كما يحكي لنا التاريخ - كانت سائدة وقتئذ بين كثير من العلماء مع مخالفيهم، وأما أن يصل الكلام إلى هذا الحد من العنف والشدة والتنديد المسرف، فلربما لا يعذر به صاحبه.

ولقد بقيت لهذه النـزعة - مع الأسف - آثارها إلى وقتنا هذا، فنرى من العلماء من يستعمل مع من خالفه في الرأي والنظر، كلمات جارحة، وعبارات عنيفة، مع أنها ينبغي - بل يجب - أن تترك، ويسلك طريق الإفهام والإقناع، والتفاهم بالحسن ولين القول، لأن عدوهم المشترك بالمرصاد.

ومن الملاحظات التي يمكن أن تؤخذ على المصنف رحمه الله استدلاله على لسان الخصم بما لم يستدل به، من ذلك:

أ - ما نسبه للشافعية من (القول بقياس القاذف بعد التوبة، بالزاني التائب، في عدم رد الشهادة، بجامع أن كلا منهما حد في كبيرة، فأثبتوا هذا الحكم في حد القذف).

مع أن القائلين بقبول شهادة القاذف بعد التوبة، لا يقيسونه بالزاني التائب، بل لهم أدلة أخرى في ذلك، أشرت إليها في محله[٢].

---

(١) انظر باب الإلهام في أواخر الكتاب.

(٢) في باب القياس.

ب- وأعجب من هذا، ما نسبه إلى بعض العلماء أقيسة ظاهرة الفساد، لا يقول بها طالب مبتدئ، فضلاً عن عالم أصولي، وذلك في تمثيله لأنواع الطرد الفاسد بقوله:

(الطرديات الفاسدة أربعة أنواع: نوع منها معروفة ببداية العقول من غير تأمل في الأصول، كقولهم: الفاتحة فرض قراءتها في الصلاة، لأن الصلاة عبادة ذات أركان مختلفة، لها تحريم وتحليل، فوجب أن يكون من أركانها ذو عدد سبع، قياساً على الحج ووجوب الطواف فيه، وكقولهم: إن السبعة أحد عددي صوم المتمتع، فوجب ألا تجوز الصلاة إذا قرأ بدونها قياساً على الثلاث.....)(١).

وإني راجعت كتب القائلين بفرضية الفاتحة، ووجوب القراءة بسبع آيات، فلم أعثر لهم على هذا النوع من القياس، ولعل ذلك كان مثالا فرضياً من الإمام المصنف رحمه الله، توضيحاً للمسألة وبياناً للقاعدة التي أصلها، والله تعالى أعلم.

٣ - ويلاحظ أيضا أن الإمام المصنف رحمه الله قد اقتصر في ذكر المسائل الفقهية المتفرعة عن القواعد الأصولية على مذهبي الحنيفة والشافعية فقط دون غيرهما من المذاهب - إلَّا ما كان منه نادراً- وما أحسب أن الأمر يحتاج إلى ضرب الأمثلة، فخطوات الكتاب كلها قائمة على هذا.

---

(١) على ما سيأتي في الطرديات الفاسدة.

٤ - إنه يحيل التوضيح في بعض المسائل إلى ما سبق، بقوله :(على ما مرَّ) موهماً القارئ بذلك بتقديم المسألة في الصفحات الماضية أو الأبواب المتقدمة، في حين أن المسألة لا وجود لها في كتاب (التقويم) أصلاً، بل هي في مؤلف آخر له.

من ذلك قوله: (... لأن الوقت محل لأداء الواجب، فمتى علم الفرض مسمى باسمه لا بوقته، بقى الوقت خلوا عن تسمية الفرض عند الإيجاب، فبقي على ما كان قبل الإيجاب، على مامر في باب الأوقات)، وباب الأوقات في (الأسرار) لا في (التقويم).

٥ - تساهله في نقل الحديث، فقد يضيف - أحيانا - إلى الحديث جزءاً من حديث آخر، كما في حديث معاذ، حيث أضاف فيه بعد قوله (أجتهد رأيي)، (فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت، فمن الشيطان)، وهذه الزيادة جزءٌ من حديث آخر، وقد علقت عليه في محله.

٦- ومن المآخذ على الإمام الدبوسي رحمه الله، التزامه الشديد بالتربيع المؤدي إلى الإخلال بالغرض أحياناً، وهذا التربيع يشمل جميع الأبواب والمسائل تقريباً.

فعندما يتعرض لذكر المذاهب في أي موضوع من الموضوعات، لابد وأن يذكر فيه أربعة مذاهب، لا أقل ولا أكثر، وإذا قسم مسألة من المسائل إلى أنواع، يقسمها إلى أربعة أقسام أيضاً، وهكذا في جميع مباحث الكتاب، وإن القارئ يلمس ذلك في جميع خطوات الكتاب، وإنى تعقبته في المواضع التي أخل

التربيع فيها بالغرض.

٧ - إن المصنف رحمه الله خالف فصيح اللغة العربية في بعض العبارات، ومن أمثلة ذلك:

أ- ذكره (أم) بعد (هل)، وهذا غير جائز في اللغة، لأن (أم) لا تأتي إلّا بعد همزة التسوية، أو الهمزة التي تنوب عن (أي)، قال ابن مالك :

وأم به عطف أثر همزة التسوية: أو همزة عن لفظ أي مغنية

ب- إدخاله (أل) على لفظ: (بعض)، وهذا من التعبيرات التي تخالف القواعد اللغوية المشهورة، لم يسمع في اللغة ما يدل على ذلك.

ج- جمعه (مَنٍّ) على (أمناء) بدل (أمنان)، وقد اتفقت النسخ الثلاث على هذا الخطأ، مما يدل على أن هذا الخطأ وقع من الإمام الدبوسي نفسه، و إلّا كيف وقع هذا الاتفاق بين الكُتَّاب في كتاب واحد مع تباعد زمان الكتابة؟ والله تعالى أعلم.



المبحث الثالث

عملي في التحقيق

لقد أخذت على نفسي في تحقيق كتاب (التقويم) الذي مضى عليه ما يقارب ألف سنة دون طبع ونشر، أن أبلغ الغاية المرجوة من تحقيق النصوص، والتي هي إخراج الكتاب صحيحاً كما وضعه مؤلفه أو كاد أن يكون، ولم أدخر وسعًا لإدراك تلك الغاية.

وقد راعيت في عملي في الالتزام بأهم القواعد المتبعة في عملية التحقيق فكانت خطتي كما يلي:

١ - أقرأ النص بدقة وتأمل، فإذا اختلفت النسخ في كلمة أو جملة، تخيرت ما كان أصوب عندي، فوضعته في صلب الكتاب، وأثبت الثاني في الهامش.

٢ - قمت بتحقيق الأقوال التي يذكرها الإمام الدبوسي رحمه الله في المسألة، ونسبة كل قول إلى قائله - إن ظفرت عليه - مع بيان المرجع الذي استقيت منه هذه النسبة، ومع ذلك فقد بَقِيَتْ هناك أقوال لم أظفر على قائلها، وذلك بعد البحث التام في مظانها من الكتب.

٣ - الأقوال التي ذكرتُها ونسبتُها إلى قائل مَّا، أو مذهب مَّا، حاولتُ قدر الإمكان بيان محالِّها من الكتب المتعلقة بهذا القول أو المذهب.

٤ - أشرت إلى مواضع الآيات من السور مع ضبطها بالشكل.

٥ - قمت بتخريج الأحاديث النبوية بذكر مراجعها الأصلية.

٦ - كما قمت بتخريج الآثار الواردة في الكتاب.

٧ - ترجمت للأعلام الوارد ذكرهم في الكتاب، وذلك بإيراد ترجمة قصيرة تتضمن اسم العَلَمِ وبعض كتبه ووفاته.

٨- عزوت الأمثال إلى قائلها، والمناسبة التي قيل المثل فيها.

٩- شرحت المفردات اللغوية الغريبة.

١٠ - عرفت المدن والبلدان والمواضع الوارد ذكرها في الكتاب .

١١ - شرحت المفردات الأصولية لغة واصطلاحا .

١٢ - وقد حاولت أن أذكر في المسائل الرئيسية التي يوردها الإمام الدبوسي رحمه الله مصادرها في كتب الأصول الأخرى، سيما الحنفية منها.

١٣ - إذا كانت في المسألة أقوال أخرى غير ما ذكره الإمام الدبوسي رحمه الله أذكرها وأشير إلى مكان وجودها من المصادر التي نقلتها منها.

١٤ - إن المصنف رحمه الله - كما ذكرت سابقاً - أكثر من ذكر المسائل الفقهية، إلَّا أنه اقتصر فيها على مذهبي الحنفية والشافعية، فرأيت تتميماً للفائدة، أن أذكر الأقوال في المذاهب المعروفة الأخرى، خاصة المالكية والحنابلة، مشيراً إلى المصادر التي استقيتها منها.

١٥ - وجدت زيادات، أو سقطات في نسخة دون نسخة، إما في كلمة، أو جملة، أو سطر، أو سطرين - أحياناً - فأثبت

الزيادة في الصلب بين معقوفتين [. . . . .] مشيراً في الهامش إلى مصدر تلك الزيادة من النسخ الثلاث.

١٦ - عَلَّقْتُ في بعض المواضع تتميماً للفائدة.

١٧ - ولما كانت على هوامش نسخة (ل) تعليقات كثيرة، تفصيلاً لبعض المسائل، أو توضيحاً لبعض الكلمات والجمل، أو استدراكاً لما سها عنه الكاتب خلال الكتابة، فقد سجلت في الهامش ما كان من النوع الأول والثاني مشيراً إليها بـ(هل)، أي: هامش نسخة (ل)، وما كان من النوع الثالث، فسجلت في النص الصحيح، ولم أنبه على ذلك لعدم جدوى التنبيه عليه.

١٨ - قمت بوضع عناوين جانبية لبعض المسائل التي ذكرها المصنف ﵀ تحت معنى عام شامل، وللفرق بينها وبين العناوين الرئيسية التي وضعها المصنف ﵀، عَلَّقْتُ عليه وذكرت في الهامش أن (العنوان من المحقق).

١٩ - عرفت الكتب الوارد ذكرها في (التقويم)، مع بيان المطبوع منها والمخطوط مع بيان مكان وجوده.

٢٠ - عرفت الطوائف والفرق و المذاهب التي جاء ذكرها في الكتاب.

٢١ - أشرت إلى نهاية كل صفحة من نسخة (ل) التي أصح النسخ الثلاث وأصحها، مشيراً للوجه الأيمن برقمها مقروناً بالحرف (أ)، وللوجه الأيسر برقمها، مقروناً بالحرف (ب).

٢٢ - وقد رسمت بعض الكلمات كما تنطق وتكتب في الوقت الحاضر مثل: إبراهيم، والربا. ثلاث، وتركت الرسم الذي اتبعه النساخ في رسمها، مثل: ابرهيم، الربوا، وثلث.

٢٣ - كما كتبت بعض الكلمات بهمزاته، مثل: البناء، وعطاء، وقضاء، وقد كتبها بعض النساخ هكذا: البنا، عطا، وقضى.

٢٤ - ولما كانت النسخ الثلاث خالية من الفواصل وعلامات الوقف، وقد تداخلت الجمل فيها تداخلاً كبيراً، فكان يؤدي ذلك إلى إبهام معاني العبارات والجمل، فاجتهدت أن أضع الفواصل، والنقاط، والشوارح، والعلامات الأخرى التي تلاحظ بصورة واضحة في انتساخي لهذا الكتاب، بغية توضيح المعاني فيها.

٢٥ - وأخيراً وضعت فهارس علمية ضرورية وتشتمل على ما يلي:

أ - فهرس الآيات القرآنية.
ب - فهرس الأحاديث النبوية.
ج - فهرس الآثار.
د - فهرس المسائل الأصولية.
هـ - فهرس المسائل الفقيهة.
و - فهرس الأعلام.
ز - فهرس الفرق والطوائف.
ح - فهرس الأماكن.
ط - فهرس المصادر والمراجع.
ي - فهرس الموضوعات.

وبعد:

فهذا وصف عملي في خدمة هذا السفر الجليل، ويعلم الله أني بذلت قصارى جهدي في سبيل ذلك، وقاسيت من ذلك ما الله به عليم، فأرجو أن يكون الكتاب قد خرج على الوجه الذي وضعه مؤلفه رحمه الله، وأن يكون نافعا للمسلمين.

وأتوجَّه بالرجاء إلى العلماء ولا سيما الفقهاء والأصوليين، أن يبعثوا إليَّ بما يستدركون على هذا الكتاب من نقص يلازم الإنسان، أو خطإ يفوت جهد الحريص، ليُثْبَتَ ما يصح منه في الطبعة الثانية إن شاء الله تعالى.

هذا وإن كنتُ قد وُفِّقْتُ، فهذا ما أبتغيه وأشكر الله تعالى، وإن كان غير ذلك، فإني أستغفر الله ربِّي وأتوب إليه، وقد قال ﷺ: «كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون»[١].

عبد الرحيم يعقوب الهروي
(فيروز)

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب صفة القيامة، باب (٤٩)، وقال: (هذا حديث غريب لا نعرفه إلى من حديث علي بن مسعدة عن قتادة) (٤/ ٥٦٩) رقم (٢٤٩٩) - وابن ماجه، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة (٢/ ١٤٢٠)، رقم (٤٢٥١).

نص كتاب

تقويم أصول الفقه
وتحديد أدلة الشرع

مقدمة المؤلِّف[١]

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين وبعد:

فإن الأصل[٢] عقم عن الإنجاب إلا ما شاء الله، وحَكَمَ النسلُ بالإعجاب، وخصموا بالطعن، ولم يبق - لمن أصاب بتوفيق ربه شيئا من الإفاقة عن عُجْبِه - متعَلَّقٌ غير الكتاب المتلو بلا شك، والخبر المروي بلا إفك، ولا مُقْتَدَى غيرُ السلف الذين أخفاهم الترابُ، ولا مهتدَى غيرُ العقولِ والألبابِ، ما له من أقرانه إلا رِيْبَةٌ[٣] على التلاقي، وغيبة لدى الفراق[٤].

وما العبد[٥] بموفق لسلوك هذا الصراط، إلا بعد علمه بالطبقات، ليقرب من الهادية[٦] بقدوة، ويبعد من النابية بنبوة[٧]،

(١) العنوان من المحقق.
(٢) أي: الدهر. (هل).
(٣) الريبة: التهمة.
(٤) يعني: إذا التقى بأقرانه، لا يحصل له من مجالسته إياهم إلا الريبة والشك والتردد، وإذا غاب عنهم، وقعوا في الغيبة عنه، بذكر ما يعيبون عليه، ويطعنون فيه، هذا كان ديدنة أهل زمان المصنف رحمه الله قبل ألف سنة تقريبا، فكيف بأبناء زماننا في هذا العصر، والله المستعان، وعليه التكلان.
(٥) أي: صاحب الكتاب، وهو المصنف رحمه الله.
(٦) لعله يريد بالهادية: الطبقتين الهاديتين، وهي الطبقة الثالثة والرابعة، من تقسيمه الناس على طبقات أربع، على ما يأتيك بيانه قريبا.
(٧) قال ابن الأعرابي: النابية: القوس التي نبت عن وترها، أي تجافت، ←

فلن يَصِلَ العبدُ إلى الهدى سابقا، وقد عرف نفسه فيه لاحقا(١)، فنقول وبالله التوفيق:

إن الله تبارك وتعالى جمع في الإنسان بين روح وعقل، وهوى ونفس، تحقيقا(٢) للبلوى، على ما شرحنا في كتاب (الأمد الأقصى)(٣).

فالنفس بهواها(٤)، تدعوه إلى الحاضرة جهلا، والروح بعقلها تدعوه إلى العاقبة علما، فتفرق الناس عن ذلك طبقات أربعا:

- ضالٌّ بالهوى، غافل عن نفسه، عامه(٥) في طغيانه بجهله.

← و(نبوة): من نبا ينبو، بمعنى تجافى وتباعد، انظر: لسان العرب (١٤/ ٣٠)، ولعله يقصد بالنابية: الطبقتين اللتين ضلتا بهوى النفس، وهما الطبقة الأولى والثانية، على ما يأتيك البيان قريبا إن شاء الله تعالى.

(١) أي: من السلف (هل).

(٢) في (ق): تخفيفا.

(٣) (الأمد الأقصى) كتاب ألفه الإمام أبو زيد الدبوسي رحمه الله في الأخلاق والنصائح والحِكَم، متوسط الحجم، أَلَّفَه على أسلوب الحوار بينه - بين الإمام الدبوسي رحمه الله - وبين أحد تلاميذه، على طريقة كتاب (العالم والمتعلم) للإمام أبي حنيفة رحمه الله، فيبدأ التلميذ بالسؤال عن مسألة، ويجيب الشيخ - الإمام الدبوسي رحمه الله - عنها، وقد استعرض المؤلف ذلك بالتفصيل في هذا الكتاب، وأثبت من خلال حديثه لهذا الموضوع، أن الدنيا دار ابتلاء، لا دار جزاء، انظر: مخطوطة مكتبة الأزهرية (ص/ ٨٥).

(٤) أي: بسبب هواها، و(الهوى): ميلان النفس إلى ما يستلذ به طبعا، من غير داعية الشرع، (هل).

(٥) (العامه): من العمه، وهو التحير والتردد، فالعامه: المتحير والمتردد، ورجل عامه، أي: يتردد متحيرا، لا يهتدي لطريقه ومذهبه، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠]، ومعنى يعمهون: يتحيرون، انظر: لسان العرب (٩/ ٤٠٨) - مختار الصحاح (ص/ ١٩١).

- وضالٌّ بنفسه، ظانٌّ أن الأمر كذلك إلى جنسه[١].

- ومهتدٍ إلى ربه بدلائل عقله، متأيِّد بنصوص شرعه.

- ومهتدٍ بالروح القدس في أنوار العقل والشرع.

وهؤلاء الطبقة[٢] من بينهم إمامهم، فنور الروح أصلي، ونور العقل فرعي، على ما بيَّنَّا في كتاب (الأمد الأقصى)، و[في][٣] كتاب (خزانة الهدى)[٤].

ثم تفرق هؤلاء الطبقة أحزابا أربعة:

- عارف لربه، على جهل بتأويل الكتاب والسنة والفقه والحكمة، وإنه لعلى شفا العبث والبدعة.

- وعارف لربه، عالم بتأويل الكتاب[٥] [والسنة][٦] بلا فقه واستمداد من الألباب، وإنه لعلى شفا الضلال والارتياب، فالحوادث ممدودة[٧]، والنصوص معدودة، فلا يأمن الابتلاء بما

---

(١) أي: يظن أن الأمر إليه، وهو قادر إلى ما يريده.

(٢) يقصد أتباع الطبقة الرابعة.

(٣) الزيادة لم ترد في (ت).

(٤) وهو من كتب الإمام الدبوسي رحمه الله، ولم يطبع بعد - حسب علمي - وتوجد منه نسخة في معهد المخطوطات بالجامعة العربية، واسمه الأصلي: (خزانة الأصول)، انظر: كشف الظنون (١/ ٧٠٣).

(٥) في (ق): بتأويل الخطاب.

(٦) لم ترد الزيادة في (ل).

(٧) في (ق): محدودة.

لم[1] يَنَلْ[2]، فيرتاب أو يضل.

ـ وعارف لربه، متفقه برأي قلبه، غائب عن طرق الفقه في شرعه، وإنه لعلى شفا الهلاك بهواه وعُجْبِه، فما بالعقل وحده هداية إلى حدود الهدى، وما بعد العقل - ولا شرع معه - إلا الهوى.

ـ وعارف لربه، عالم بنصوص شرعه تفسيرا وتأويلا، وطرق الفقه في أصل الشرع تعليلا، وهذا الرَّجْلُ[3] من بينهم إمامهم، لكنه على شفا الفسق، فالعلم صالح لكسب الدنيا والأخرى، وطلب المولى والورى، وما ينجو عن المحظور بالمأمور، إلا بالنظر في المستور من أقسام أعماله وأحواله، وإنها أقسام أربعة:

ـ قسم لَهْوٌ عن العمل بالعلم.

ـ وقسم شُغْلٌ بالعمل عن علم[4].

واللاهي قسمان:

ـ قسم اتخذ العلم مكسبة للدنيا.

ـ وقسم اكتفى بالعلم حظا يبتغى[5].

---

(١) (أ/٣/ل)

(٢) أي: بما لم يجد فيه نصا.

(٣) (الرَّجْل): بفتح الراء، وسكون الجيم المعجمة، من معانيه: الطائفة من الشيء، انظر: القاموس المحيط، (ص/١٢٩٨) - المعجم الوسيط (١/ ٣٣٢).

(٤) في (ق): عن العلم.

(٥) جعل الإمام المصنف رحمه الله أقسام الأعمال والأحوال أربعة، فالعمل: نوعان أولا، ثم بسبب الحال: نوعان، فالمحمول أربعة باعتبار الحالين. (هل).

وهما على ضلال، فما العلم[١] إلا للعمل به، وما العمل إلا ترك العاجل بالآخرة على مخالفة الهوى في إشارته[٢] إلى كسب الحاضرة.

والعامل قسمان:

- عامل على فرار وعزلة[٣].

- وعامل على قرار ودعوة[٤]، وإنه من بينهم إمامهم، وإليه نهاية الطبقات.

فأقصى مراتب العبد، في الدعوة إلى الله تعالى[٥]، فإنها رتبة الأنبياء وتركوها ميراثا للعلماء[٦].

ولأن الداعي إلى الحق، هو الله تعالى بآياته، والعبد عامل له بأمره.

وأما العبادة: فحق الله تعالى على عبده، والعبد مؤدٍ عن نفسه

---

(١) في (ت): فما العمل.

(٢) أي في إشارة الهوى إلى كسب الحاضرة، والمراد بالهوى: النفس، أي: أن العمل الناشئ عن العلم، يدعو إلى مخالفة النفس في ميلها إلى كسب الملذات العاجلة، دون النظر إلى العواقب، والأمور الآخرة.

(٣) أي: عن الخلق.

(٤) أي: بين الخلق.

(٥) يعني: أقصى ما يصل إليه العبد في العبودية، هو: الدعوة إلى الله عز وجل.

(٦) إشارة إلى قول الرسول ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء»، رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، وآخرون، وصححه ابن حبان، والحاكم وغيرهما، وحسنه حمزة الكتاني، وضعفه آخرون بالاضطراب في سنده، لكن له شواهد يتقوى بها، المقاصد الحسنة (ص/ ٣٤٠).

ما عليها، فلن يصير العبد بالعمل عاملا لله تعالى، حتى يدعو.

قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [السَّجدَة: ٢٤].

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ [فُصِّلَت: ٣٣].

وقال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الأحزَاب: ٤٥-٤٦]، فأبان الله تعالى شرفَ الرسل بالدعوة والهداية، دون العزلة والعبادة.

وقال الله تعالى في شأن هذه الأمة: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النُّور: ٥٥]، يعني يُثْبِتُ لهم ولايةَ الأرض وأهلِها، وذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبدأُه من[1] الهدى ثم العملُ به.

وقال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [فَاطِر: ٣٩]، فالخلافة بالولاية من أقصى المراتب، وإنها تقوى[2] بالنبُوَّة، وتزداد قوة بالرِّسالة[3]، وتضعف بالاستنباط والدلالة، وتزداد

---

(١) (ب/٣/ل).

(٢) في (ق): تقود.

(٣) النبوة أعم من الرسالة، لأن الرسالة لا تنفك عن النبوة، كالإنسان مع الحيوان، فإذا انتفى الأعم، انتفى الأخص ضرورة (هل).
ثم إن كلام الإمام الصنف رحمه الله يشير إلى الفرق بين النبي والرسول، على ما ذهب إليه عامة العلماء، فقالوا: إن النبوة أعم من الرسالة، فكل رسول نبي ولا عكس، ويرى المعتزلة أن لا فرق بينهما، وأنهما لفظان مترادفان لمعنى واحد، انظر: التعريفات للجرجاني (ص/١٤٨).

ضُعفا بالقنوع بظواهر المسموع، واليومَ قد انقطعت النبوة، فكان ما ذكرناها نهاية في القوة، ولأن نفع العبادة خاصٌّ، ونفع الدعوة عامٌّ.

قال العبد رضي الله عنه: إني لما رأيت كلَّ هذا الشرف للعلم، ونورُه كامِنٌ في قلوب البشر، كُمُوْنَ النار في الشجر(١)، ما يقدحها إلا أيدي الهِمَمِ العالية، بِفِكْرٍ في الحجج الهادية، وأكثر الناس قبسوه بحواسِّهم، فقدوه في اقتباسهم، رأيت اتِّباعَ السلف في إثارة هذا النور ببيان الحُجَجِ فرضا، ثم إنارتَه(٢) بوقود المداد(٣) في صحائف الكتب حقا، رجاء أن أكون من الأشباه(٤)، واستعنت الله تعالى، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

على قصْدٍ مِنِّيْ تقويمَ كتابِ (الهداية) الذي زَلَّ(٥) خاطري في بعضه بحكم البداية، فرارا عن التمادي في الباطل(٦)، وتخريجا

(١) أخذ بعض الناس عليه لفظة الكمون في الشجر، قال تعالى: ﴿مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٨٠]، فجاز أن يكون (مِنْ) للسببية (هل).

(٢) في (ق): ثم إثارته.

(٣) في (ت): بوقود المراد، وفي (ق): برقم المداد، و(المداد): الحبر.

(٤) أي من المتشبهين بالسلف، على حد قول القائل:

وتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم
إن التشبه بالكرام فلاح.

(٥) في (ق): ذل.

(٦) المراد من قوله: (على قصد مني تقويم كتاب الهداية...)، كتابه المسمى (خزانة الهدى)، الذي ألفه قبل هذا الكتاب، والمراد من قوله: (زل خاطري في بعضه بحكم البداية، فرارا عن التمادي في الباطل): أنه لم يكن ←

على الأصول الأربعة[١] التي بها تعلق الابتلاء في الحاصل، وبيانا للحدود التي بها يمتاز البعض من البعض[٢]، على وجه خَرِسَ دونَه ألسنةُ الأكثر من أولي هذه الصناعة[٣]، والله تعالى ولي التوفيق [لتتميم هذه البضاعة][٤].



← مكتمل الأدات والتمكن للإجادة في كتاب (خزانة الهدى) في بداية أمره، فلم يتمكن من تقويمه كما ينبغي، فأراد تقويمه وتوضيحه بكتابه هذا، وذلك في المرحلة التي منَّ الله عليه بالتمكن من الوصول إلى الحق والصواب، وقد أخطأ من ظن أن مراد المصنف من قوله: (على قصد مني تقويم كتاب الهداية. . .)، كتاب (الهداية) في الفقه الحنفي، لعلي بن أبي بكر المرغيناني المتوفى (٥٩٣)هـ، فإنه كان بعد الإمام الدبوسي ﷺ بنحو مائة وستين عاما، والله ولي التوفيق.

(١) يقصد بالأصول الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس المستنبط منها (هل).

(٢) أي: الدليل من العلة، والعلة من الحال، وكذا غيرها (هل).

(٣) أي: أبيّنُ بيانا على وجه لم يُبيِّنْ أحد مثله (هل).

(٤) بين المعقوفتين سقط من (ت).

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ (١)



القول في أنواع أسماء الحجج التي بها ابتلينا بعلم ما شرع الله تعالى من أحكامه ولزمنا العمل بها، وبها يمتاز البعض عن البعض بعرف لسان الفقهاء

وهذه الأسماء أربعة:

- الآية.
- والدليل.
- والعلة.
- والحال.

فأما الحجة: فاسم يعم الكل، وكذلك البينة، والبرهان.

وتفسير الحجة: أَنها اسم من حج إذا غلب، يقال: (لج فحج) أي غلب، و(حاججته فحجَجْتُه)، أي: غلبته وألزمته بالحجة، حتى صار مغلوبا(٢)، فسُمِّيَت الحجة حجَّةً، لأن حقَّ الله

(١) التسمية من (ل)، ولم ترد في (ت) (ق).

(٢) قال الرازي: (الحجة): البرهان، و(حاجَّه فحجَّه): من باب ردَّ، أي: غلبه بالحجة، مختار الصحاح (ص/ ٢٥)، وانظر أيضا: القاموس المحيط (ص/ ٢٣٤).

تعالى يلزمنا بها، وتجعلها مغلوبين في المناظرة مع الله تعالى بانقطاع العذر بها(١).

ويحتمل أن يقال: بأن الاسم(٢) مأخوذ من معنى وجوب الرجوع إليه عملا به(٣)، من قول الشاعر(٤):

يحجون سب الزبرقان المزعفرا(٥)

أي يرجعون إليه معظمين إياه، ومنه حج البيت، ألا ترى أن الله تعالى سمى البيت مثابة للناس(٦)، كما يسمى من الحج محجة، والمثابة المرجع، وسواء أوجبت علمَ اليقين أو دونه، لأن

---

(١) مراده: ذكر الحجة لا غير، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ [طه: ١٣٤]، (لولا) بمعنى: (هلا). (هل).

(٢) (أ/ ٤/ ل)

(٣) قال الفيروز آبادي: (الحج، القصد والكف، وكثرة الاختلاف والتردد، وقصد مكة للنسك)، القاموس المحيط (ص/ ٢٣٤).

(٤) الشاعر هو: المخبل السعدي، أبو يزيد التميمي، انظر: البيان والتبيين (٣/ ٩٧) - إصلاح المنطق (ص/ ٢٧٣)، تاج العروس (١/ ٢٩٣).

(٥) وصدر البيت:

وأشهد من عوف حُلُولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا

والسِّبُّ: غطاء الرأس كالعمامة، والزبرقان، هو: بن بدر بن امرئ القيس بن خلف التميمي السعدي يكنى أبا عياش، واسمه الحصين، وإنما قيل له (الزبرقان)، لحسنه، والزبرقان: القمر، وكان سيدا في الجاهلية، عظيم القدر في الإسلام، ولاه رسول الله ﷺ صدقات قومه بني عوف، فأداها في الردة إلى أبي بكر، فأقره على الصدقة لما رأى من ثباته على الإسلام، انظر ترجمته في: أسد الغابة (٢/ ١٩٤-١٩٥).

(٦) قال جل وعلا: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: ١٢٥].

العمل يلزمنا بنوعي العلم(١) على ما يأتيك بيانه من بعد في باب خبر الواحد والقياس.

وكذلك البينة: وهي من البيان، قال الله تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٩٧]، أي ظاهرات، وهذا لأن الحجة إنما يجب العمل بها، إذا ظهر للقلب وجه الإلزام منها، وسواء ظهر ظهورا أوجب علم اليقين أو مادونه، لأن العمل يجب بهما على ما قلنا.

وكذلك البرهان: اسم للحجة على العموم لغة(٢)، وأنواعها أربعة على ما قلنا.

أما الآية: فاسم على الإطلاق لما يوجب علم اليقين(٣)، ولذلك سميت معجزات الرسل آيات، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ﴾ [الإسراء: ١٠١](٤).

---

(١) وهما العلم المفيد للقطع واليقين، والعلم المفيد لغلبة الظن.

(٢) (البرهان): الحجة الفاصلة البينة، قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤]، يقال: برهن يبرهن برهنة: إذا جاء بحجة قاطعة لردِّ الخصم، لسان العرب (١/ ٣٩٤).

(٣) والآية المتشابهة، والمجمل، والمشترك قبل البيان والترجيح، يوجب علم الاعتقاد بما هو مراد الله تعالى، كالوقت سبب موجب وإن لم يُعْقَلْ، لكنه جعله الشارع كذلك في حقنا، والموجب الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى. (هل).

(٤) واختلف في المراد بهذه الآيات:

فقيل: هي بمعنى آيات الكتاب، روى الترمذي أن يهوديين سألا النبي ﷺ عن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ﴾ [الإسراء: ١٠١]، فقال رسول الله ﷺ: «لا تشركوا بالله شيئا»، ولا تزنوا، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولا تسرقوا، ولا تسحروا، ولا تمشوا ببريء إلى السلطان فيقتله، ولا تأكلوا الربا، ولا تقذفوا محصنة، ولا تفروا من الزحف، - شك شعبة - وعليكم يا معشر اليهود خاصة ألا تعدوا في السبت" فقبلا يديه ←

وقال الله تعالى: ﴿فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا﴾ [الشعراء: ١٥]، وهي المعجزات، لأن المعجزة توجب علم اليقين بنُبُوَّةِ الرسول.

وتفسيرها لغة: العلامة(١)، قال الشاعر:

دَرَسَتْ وَغَيَّرَ آيَهَا العَصْرُ(٢).

وقال الله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: ٩٧]، أي: علامات(٣).

فإن قيل: ومن الناس من لم يعلم بالنبوة بعد ظهور الآيات، فكيف يكون تفسيرها ما يوجب العلم؟

قلنا: إن هذه الحجج التي نتكلم فيها(٤)، لا يوجب العلم

← ورجليه، وقالا: (نشهد أنك نبي).
وقال ابن عباس والضحاك: (الآيات التسع: العصا، واليد، واللسان، والبحر، والطوفان، والجراد، والقمل، والضفادع، والدم، آيات مفصلات)، وقيل غير ذلك، انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٠/ ٣٣٥-٣٣٦) - تفسير القرآن العظيم (٥/ ١١٤).

(١) قال الفيروز آبادي: (الآية: العلامة، والشخص، والآية من القرآن: كلام متصل إلى انقطاعه)، البحر المحيط (ص/١٦٢٨)، وانظر أيضا: مختار الصحاح (ص/ ١٥).

(٢) وأول البيت:
لمن الديار براحتين فعاقل ... دَرَسَتْ وَغَيَّرَ آيَهَا العَصْرُ
ومعنى (آيها): أي ديارها، و(راحتان) و(عاقل): اسما موضع. (هل).

(٣) ومن هذه العلامات: الصفا، والمروة، والركن، والمقام، والحجر الأسود، والحطيم، وزمزم، والمشاعر كلها، انظر: الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٣٩).

(٤) في (ت): مما.

جبرا، بل التأمل فيها توجب، وإنما جهل من جهل - بعد الآيات بالرسل - بترك التأمل، لكنه لم يُعْذَرْ، لأن العقل مما يلزمه التأمل فيها، فلم يُعْذَرْ بالترك، ولو كانت الحجج موجبة للعلم جبرا، لما تعلق بها ثواب ولا عقاب.

وأما الدليل: فاسم لحجة منطق، لأنه في اللغة: فعيل بمعنى فاعل، فكان اسما لفاعل الدلالة كالدال[(١)]، وعنه قيل: (يا دليلَ المتحيرين)، أي هاديهم إلى ما يزول به الحيرة[(٢)]، وكذلك دليل القافلة، ثم سمي كلامه[(٣)] باسمه دليلا[(٤)]، ولما كان حُجَّةَ نُطْقٍ،

(١) الدليل في اللغة: هو المرشد والكاشف، وما يستدل به، قال أبو عبيد: (الدلُّ: قريب المعنى من (الهدي)، وهما من السكينة والوقار في الهيئة والمنظر والشمائل، وغير ذلك)، وفي الحديث: "كان أصحاب عبد الله يرحلون إلى عمر رضي الله عنه، فينظرون إلى سمته وهديه ودَلِّه، فيتشبهون به"، مختار الصحاح (ص/ ٨٨)، وانظر أيضا: المصباح المنير (ص/ ٧٦).
وفي الاصطلاح هو: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي عملي على سبيل القطع أو الظن، الإحكام للآمدي (٣/ ١٣).

(٢) في (ق): حيرتهم.

(٣) (ب/ ٤/ ل).

(٤) فسمي كلامه دليلا باعتبار إطلاق اسم المحل على الحال، فيكون حقيقة عرفية.
فإن قيل: فإذا كان حقيقة عرفية، والوضعية صارت مهجورة، فيكون للقول مجازا أيضا.
قلنا: المراد من قوله: (لما لا نطق له): أي للشي الذي ليس ينطق بذاته، فإطلاق الدليل عليه مجاز، وإنما أورد الدخان والنار، لأجل بيان المجوز، وهو الدلالة التي تكون موجودة منهما، كالشيء الذي هو ينطق بذاته وإن لم يحتج إلى إيرادهما، لأن جوابهما، عرف بقوله: (كان غير الاسم الموضوع للشيء الذي ليس ينطق بذاته). (هل).

كان غيرَ الاسم الموضوع لما لا نطق له.

فإن قيل: إن الدخان دليل على النار، والبناءَ دليل على الباني، ولا نطق هنالك.

قلنا: إنه اسمٌ مجازٌ لوجود معنى دلالة النطق منهما، كما قال الله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: ٧٧] وقال تعالى: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١][١].

وكقول الشاعر:

وعظتك أجداث[٢] صمت[٣].

ثم الدليل: - مجازا كان أو حقيقة - اسم لما يبيِّن أمرا كان، لا أمرا سيكون، وسائر الحجج أسماء لما يُبَيِّنُ أو يُوْجِبُ حكما مبتدأ، فصار الدليل، اسما خاصا لما هو مُبَيَّنٌ[٤].

---

(١) أي: السماوات والأرض، هذا عبارة عن نفاذ القدرة، وإسراعهما في الطاعة (هل).

(٢) الأجداث: جمع الجدث، والجدث: القبر، قال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ ۝٥١﴾ [يس: ٥١].

(٣) مصرع من بيتين، هما:

وعظتك أجداث صمت ... ونعتك أزمنة خفت
وأدتك قبرك في القبو ... ر، وأنت حي لم تمت

أي الزمان الساكت ينعى بالمرء بأن يموت. (هل).

(٤) إن الإمام المصنف (رحمه الله) بقوله: (فصار الدليل اسما لما هو مبين)، يشير إلى ما ذهب إليه كثير من الأصوليين إلى أن مدلول الدليل - وهو حكم الله تعالى في الواقعة - ثابت قبل الدليل، غير أنه لم يكن معلوما لنا، فأقام ←

والشهادة: مثل الدليل(١)، لأنها حجة منطق في الأصل كالدلالة(٢)، إلا أنها أخص من الدلالة(٣)، وهما(٤) سواء، أوجبا علم اليقين أو دونه، والشهادات في مجلس القُضاة، تسمى بَيِّنَاتٍ، وهي لا توجب علما يقينا(٥).

← الشارع الأدلة، لنتوصل بصحيح النظر فيها، إلى تلك الأحكام، يقول الكمال ابن الهمام: (فنظم القرآن كاشف عن حكم الله كغيره من الأدلة...) التحرير بشرح التيسير (٢/ ٢٦٥)، ويقول العلامة الأنصاري في شرحه على المسلم عند الكلام على الأصول الأربعة: (ثم هذه الأصول الأربعة راجعة إلى كلام النفس للباري عز وجل، فإنه هو الحاكم حقيقة بكلامه الأزلي، وهذه الدلائل كواشف عنه)، فواتح الرحموت (٢/ ٣)، ويقول العز بن عبد السلام: (إن القرآن يطلق على الألفاظ الدالة على الكلام القديم، ويطلق على الكلام القديم الذي هو مدلول الألفاظ) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٠).

وعلى هذا كان مدلول الدليل ثابتا وسابقا على الدليل، فمثلا اغتياب المسلم لأخيه المسلم، كان محرما في الأزل، وجاء قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًاۚ...﴾ [الحُجرَات: ١٢]، كاشفا عن هذا المدلول أو الحكم، لا مثبتا له، والله تعالى أعلم.

(١) والشهادة إذا تواترت عند القاضي، يوجب علمَه يقينا، والدليل وهو قول الرسول ﷺ يوجب العلم يقينا أيضا. (هل).

(٢) وإنما كانت حجة منطق، لأنها تختص بلفظ (الشهادة)، فتكون الشهادة في الأصلِ، اللفظَ.
وقوله: (كالدلالة): أي كالدليل، فلا حاجة إلى ذكره بعد قوله: (والشهادة مثل الدليل)، وذكر المشبه به، بعد ذكر المشبه، للتأكيد.
قوله: (أخصُّ...): لأن الشهادة تقتضي سبق الدعوى والإنكار. (هل).

(٣) وإنما كانت الشهادة أخص من الدليل، لأن الشهادة تقتضي سبق الدعوى والإنكار، وليس الأمر كذلك بالنسبة للدليل.

(٤) أي: الدلالة والشهادة. (هل).

(٥) وعبارة (ت) (ق): وهي لا توجب العلم يقينا.

وأما العلة: فتفسيرها لغة: اسم لحالٍّ تغيَّر بحلوله حكم الحالِ[١]، أو اسم لما أحدث أمراً بحلوله لا عن اختيار، كالمرض يسمى علة[٢]، لتغير حكم حال الإنسان بحلوله، لا عن اختيار للمرض فيه.

وكذلك الجرح علة الموت إذا سرى إليه لهذا الحد، ولا يسمى الجارح علة، لأنه مختار وغير حالٍّ بالمجروح، ولهذا لم يجز وصف القديم عز ذكره بالعلة، لأن الله تعالى أنشأ عن اختيار، ولا يوصف بالحلول، فكانت العلة على هذا السبيل، نوعاً ثالثاً غير الآية والدليل، لأنهما يوجبان الحكم بلا حلول[٣].

والمراد بالعلة بعرف لسان الشرع: المعاني المستنبطة من النصوص التي تعلقت بها الأحكام فيها[٤]، وتعدت بتعديها إلى

---

(١) أي: حكمٌ هو حال. (هل).

(٢) قوله: (كالمرض...)، [فإن قيل]: المرض اسم لتغيُّر المزاج، كيف يكون علة؟ قلنا هذا من باب إطلاق اسم المسبب على السبب، أي: المراد من المرض، علة المرض، أو المراد، الحقيقة، يعني: المرض علة، أي: الموجب لتغيُّر حال الإنسان، يسمى مرضا، كشرب الدبس، يوجب الحمى. (هل).

(٣) قوله: (بلا حلول): لأن الدليل في حق العلم علة، وفي حق المدلول، الدليل ولا حلول في المدلول.
فإن قيل: الدخان ليس بحالٍّ في قلبنا، كيف يكون علة؟ والعلة هي الحالة.
قلنا: المراد من الدليل شرح القلب بوجود الدخان أن فيه النار، وشرح القلب حالٌّ في القلب، فيكون الدخان علة في حق العلم. (هل).

(٤) لا يقال: ما تعلق الأحكام بالمعاني في المنصوص عليها.
قلنا: تعلقت الأحكام في المنصوص عليها بالمعاني، لكن العبارة أقوى من المعاني، ولأجل هذا يضاف إلى العبارة، وفي الفروع يضاف إلى المعاني لعدم العبارة. (هل).

الفروع[١]، لأن تلك المعاني بحكم حلولها في المنصوص عليها، غيرت أحكامها - لا عن اختيار - عن الخصوص إلى العموم، فإن قوله ﷺ «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يد بيد والفضل ربا»[٢]

---

(١) وهذا لأن الأسباب الشرعية يراعى اتصالها بالمحل شرعا، لا حقيقة، ألا ترى أن المرأة إذا قالت لرجل: (زوَّجْتُ نفسي منك)، فقال الرجل: (تزوَّجْتُ)، يثبت الملك فيها، وإن لم يتصل اللفظ بها حقيقة، ولكن لما اتصل بها شرعا، أثبت الملك فيها، وظهر أثره فيه، كذا هذا، ذكره القاضي الإمام فخر الدين الأرسابندي في شرح (الأسرار) في مسألة الخارج النجس. (هل).

(٢) فقد رُوِيَتْ بهذا المعنى أحاديث مختلفة، منها: حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد»، أخرجه: مسلم: كتاب المساقاة، باب الصرف (١١/١٩٨-٢٠٠) رقم [٨٠] (١٥٨٧).
هذا وقد روي عن النبي ﷺ في الربا أحاديث كثيرة، وحديث عبادة بن الصامت هذا من أتمها، وقد أجمع العلماء في ثبوت الربا في هذه الأعيان المنصوص عليها في الحديث، ولكنهم اختلفوا فيما سواها، وذلك بسبب اختلافهم في أن الحكم في الحديث معلل أم لا؟ وإذا كان معللا فما هي العلة؟
فذهب الظاهرية إلى أن الحكم في الحديث غير معلل، فلا يلحق بالأجناس المذكورة فيه غيرها، فلا ربا عندهم في الأرز، والحمص، والسمسم ونحوها.
وذهب من عداهم من الفقهاء إلى أن الحديث معلل، وأنه يلحق بالأجناس المذكورة ما يشاركها في العلة، لكنهم اختلفوا في تعيين هذه العلة:
فقالت الحنفية: إن العلة هي اتفاق الجنس مع الكيل أو الوزن.
وقالت الشافعية: (في الجديد): إنها اتفاق الجنس مع الطعم.
وقالت المالكية: إنها وحدة الجنس مع الادخار والاقتيات.
وقالت الحنابلة (في المشهور عنهم): إنها وحدة الجنس مع الكيل.
هذا في الأصناف الأربعة ما عدا النقدين، أما في النقدين: فالعلة فيهما عند الحنفية والحنابلة: وحدة الجنس مع الوزن، وإن العلة متعدية، وعند ←

غير حالٍّ بالحنطة، ولكن قولنا: إنه مكيل أو مطعوم، حالٌّ بها.

وهذه العلل تسمى مقاييس، لأنها قد تستنبط بالمقايسة، فسميت باسم سببها، وتسمى نظراً، لهذا المعنى.

وأما حكمها: فالعلم على شبهة(١) متى أريد بها هذه العلل التي هي مقاييس اجتهاد، وقد توجب حكم(٢) العلة بلا شبهة، إذا ثبت عللا بطريق بلا شبهه(٣).

وقد يجوز أن تسمى هذه العلل الشرعية أدلة، لأن هذه المعاني دَلَّتْنَا على حكم الله تعالى في الفروع، وعلل الشرع أعلام في الحقيقة(٤) على الأحكام، والموجب هو الله تعالى، ولا يجوز أن تسمى الأدلة عللا، لأن في العلة معنى الإيجاب، وما في الدليل ذلك، كالدخان تُسَمِّيْه دليلا على النار، ولا تُسُمِّيه علة،

← الشافعية والمالكية: فالعلة كونها رؤوس الأثمان، وإنها قاصرة، راجع تفصيل الأقوال والأدلة وما يتعلق بها من المناقشات: الهداية مع فتح القدير (٦/ ١٤٦ - ١٥١) - الأسرار (١/ ٣٤٣ب) - المهذب (٢/ ٢٧٧) - جواهر الإكليل (٢/ ١٧) - (المغني (٦/ ٥٣ - ٥٩٩) - بداية المجتهد (٢/ ١٢٩) - الإفصاح (١/ ٣٣١) - نيل الأوطار (٥/ ٣٠٢) - أحكام القرآن للجصاص (١/ ٤٦٥).

(١) أي: يفيد العلم مع شبهة في هذا العلم، فلا يفيد علم اليقين.

(٢) (أ/ ٥/ ل).

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُواْ فِي ٱبْتِغَآءِ ٱلْقَوْمِ﴾ [النساء: ١٠٤]، الآية، وقوله عليه السلام: «تمّ على صومك، فإنما أطعمك الله وسقاك»، وقوله: «تسحروا، فإن في السحور بركة»، وقوله: «إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات». (هل).

(٤) في (ت): في الحقيقة أعلام وآيات.

وكل دليل على شيء، علة في حق علمك، لأن العلم وجب لك به[(١)].

وأما الحال: فعبارة عن الحكم الثابت عن دليل غير متعَرِّضٍ لبقائه ولا لزواله، محتمل للزوال بدليله، لكنه مُلَبَّسٌ[(٢)] عليك حاله، لأن ما ثبت، دام حتى يقوم دليل البطلان[(٣)]، على ما نبين

(١) أي: أن علة علمك بهذا الشيء، ذلك الدليل، ففي مثال الدخان والنار، علة علمك بالنار الدخان، ومن هنا يجوز أن تُسَمِّي الدخان علة، مع أن الدخان في الحقيقة دليل لا علة.
وهذا إذا لم يكن الدليل دليلا محضا، وإلا لا يجوز أن يسمى علة بحال من الأحوال، كالمصنوعات لما كانت دليلا محضا على الصانع، فلا يجوز أن يقال إنها علة للصانع، ولكن العلة قد تكون دليلا، لأن القدر مع الجنس علة لتحريم ما عدا الأشياء الستة المنصوصة عليها في الحديث، وهذه العلة هي الدليل على تحريمها.
هذا وقد قرر أهل المنطق جواز تسمية الاستدلال بالتعليل في حالة الاستدلال بالعلة على المعلول، وأما في حالة العكس، وهو الاستدلال بالمعلول على العلة، فيسمى الدليل برهانا إنِّياً عندهم، انظر: تسهيل الوصول إلى علم الأصول (ص/ ١٤).

(٢) في (ت) (ق): ملتبس.

(٣) المراد بالحال الذي تكلم عنه المصنف ﷺ، هو ما عرف عند الأصوليين بـ(استصحاب الحال)، ومثاله: ما يقال في عدم وجوب الزكاة في مال الصبي عند من لا يوجبها فيه: (إن الأصل عدم الوجوب، فنستصحبه حتى يقوم دليل الوجوب)، وقد يأتيك في باب (استصحاب الحال) أن هذا النوع من الاستدلال باطل عند عامة الحنفية، وإن كان كلام الإمام المصنف ﷺ هنا يشير إلى جواز الاستدلال به، ولكن كثيرين غيره من أئمة الحنفية، يرون بطلان الاستدلال به، يقول شمس الأئمة السرخسي بعد تعريفه للاستصحاب والتمثيل له: (وهذا النوع من التعليل باطل، فإن ثبوت العدم، وإن كان بدليل ←

في موضعه[١].

ثم كل نوع مما ذكرنا من أنواع الحجج ينقسم إلى قسمين: ظاهرٍ وباطنٍ.

فالظاهر: ما عُقِلَ بالبديهة.

والباطن: مالم يُعْقَلْ إلا بالتأمل.

فعصا موسى صلوات الله عليه كانت آية ظاهرة، إذ تَلَقَّفَتْ عِصِيَّ آلِ فرعونَ، فَعَلِمَتْهَا السحرةُ آيةً ببديهةِ عقولهم، وكذلك انفلاق البحر، وانفجار الصخرة.

والقرآن لمحمد ﷺ آية باطنة، ما يُعْرَفُ معجزةً إلا بجد تأمل ونظر ومعارضة[٢] بسائر أنواع كلام البشر.

وما للظاهر رجحان بظهوره، ولا للباطن رجحان ببطونه، بل الرجحان موقوف على قدر الأثر في مضمونه.

ألا ترى أن الله تعالى خلق الدنيا ظاهرة، والآخرة باطنة، ثم

← معدم، فذلك لا يوجب بقاء العدم، كما أن الدليل الموجد للشيء، لا يكون دليل بقائه موجودا، فكذلك الدليل المثبت للحكم، لا يكون دليل بقائه ثابتا)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣-٢٢٤).
هذا وقد يكون الحال (استصحاب الحال) دليلا لمشروعية الشيء وحصوله، كما إذا رأى صاحب الشرع أمرا معاينة، فلم ينه عن ذلك، كان سكوته بمنزلة البيان أنه مشروع، والشفيع إذا علم بالبيع وسكت، كان ذلك بمنزلة البيان بأنه راض بذلك البيع، انظر: أصول الشاشي (ص/ ٢٦١-٢٦٢).

(١) وهو باب (استصحاب الحال) في أواخر الكتاب.

(٢) المراد بالمعارضة هنا: المقايسة والمقارنة.

لم يكن الرجحان بظهورٍ ولا بطونٍ، بل كانت الراجحة منهما، ما كانت باقية، وكذلك الرأس ظاهر(١)، والقلب باطن، ولكل واحد منهما ضربُ دَرْكٍ، وكان الرجحان للقلب، لوقوفه على العاقبة.

والنص حجة ظاهرة من الرسول ﷺ، والعلة حجة باطنة لا تُنَالُ إلا بتأمل عن العقول، وكذلك الشمس ضياء ظاهر، والعقل ضياء باطن، والأغذية علل ظاهر لمصالح عاجلة، والأدوية علل باطنة لمصالح في العاقبة.

وكذلك علل الشرع بعضها أظهر من بعض، حتى سَمَّى علماؤُنا الظاهرَ(٢) قياسا، والباطنَ(٣) استحسانا، ثم أخذوا بالقياس مرة، وبالاستحسان أخرى، ليُعْلَمَ أن الرجحانَ بقدر قوة المعنى(٤).

---

(١) لأن للرأس دركا ظاهرا، لأن الحواس فيه. (هل).

(٢) في (ت): الظاهر منها.

(٣) (ب/ ٥/ ل).

(٤) إن قول الإمام المصنف رحمه الله: (ثم أخذوا بالاستحسان مرة، وبالقياس أخرى)، ليس على ظاهره، من حيث تساوي النوعين، فإن القسم الأول، وهو الأخذ بالاستحسان، وترك القياس، قاعدة مستمرة، معمول بها عند القائلين بالاستحسان، سيما الحنفية منهم، وأما القسم الثاني، أي الأخذ بالقياس وترك الاستحسان، عزيز الوجود، قليل الورود، لم يؤثر في جميع أبواب الفقه إلا في ست مسائل فقط، أو سبع، منها: ما إذا ادعى الرهن الواحدَ رجلان، كل واحد منهما يقول: (رهنتني بألف، وقبضته)، ويقيم البينة، فالاستحسان يقتضي بأنه مرهون عندهما، وبجعل كأنهما ارتهنا معا، لجهالة التاريخ، كما في الغرقى، والهدمى، وكما لو ادعيا الشراء، وفي القياس، تبطل البينتان، لتعذر القضاء بالكل لكل واحد منهما، لاستحالة تعذر القضاء لواحد بعينه، ←

وكذلك الدليل قد تكون دلالته ظاهرة كالدخان على النار، وقد تكون باطنا دلالته، كالنجم على الطريق، فإنه ما يُهْتَدَى به إلا بضرب تأمل.

فصار حدُّ الآية: ما يفيد العلم يقينا إذا أبصرها القلب على اضطرار، كما إذا رأى شخصا بالعين بلا سِتَارٍ، والآية آية، سواء نظر العبد فيها فأبصر، أولم ينظر وقَصَّرَ.

وصار حدُّ الحجة: ما يغلب الهوى، فإن للقلب نظرا بموجَب الهوى، ونظرا بموجَب العقل، فإذا قامت الحجَّة عليه، غلب جهة العقل جهة الهوى، وسواء في ذلك اضطرَّ القلبُ إلى العلم بارتفاع الشبهة أو لم يُضْطَرَّ، وقعت الغلبة بالنظر، أو تكاسل فلم يُبْصِرْ.

وصار حدُّ الدليل: ما أتى منه فعل الدلالة، بحيث إذا تأمَّله ذو البصيرة، لاستدل به واهتدى، وسواء فيه تأمَّل(١) أو لا، فأوجب العلم قطعا، أو كان دونه حدًّا(٢).

وصار حدُّ العلة: ما تعلق به الإحداث والإيجاد(٣) بلا اختيار بقدر الحلول بمحلِّ الحكم، ولكن في علل الشرع يراد بها ما تعلَّق

← لعدم الأولوية، ولكل واحد بنصفه، لتأديته إلى الشيوع المانع من صحة الرهن، فتعين التهاتر، كشف الأسرار على أصول البزدوي (١٩/٤).

(١) في (ت) (ق): تأمله.

(٢) أي: دون وجوب العلم قطعا، يعني: علما بغالب الظن، وقوله: (حدًّا) بالحاء المهملة، يقصد أن حدَّه يكون أدنى من العلم القطعي، كخبر الواحد يكون دون المتواتر (هل).

(٣) في (ق): والإيجاب.

بحلولها وجوب الأحكام في حقِّنا، لا حدوثها في أنفسها بذوات تلك العلل.

فالعلل الشرعية صارت عللا، بجعل الشرع إياها عللا، لا بذواتها، وصارت بذواتها أعلاما لـمَّا لم تكن موجبة، غير أنا سَمَّيْنَا هذه المعانيَ المستنبطة من النصوص عللا، مجازا، لتعلق وجوب الأحكام بها في حقنا شرعا، لا في حق الله تعالى، وهي حالَّة بمحالِّ الأحكام، لا وجوب في حقنا قبل الشرع، ولا وجود بعد الشرع قبلها.

فكانت هذه العلل بمنزله شرط الطلاق في اليمين بالطلاق في حق المرأة، فالشرط عَلَمٌ على الطلاق في حق الزوج وفي حق الطلاق، فإنه وجب معه بتطليق الزوج، ولكنه علة في حق الوجوب للمرأة، حتى إن الطلاق لا يعمل فيها إلا إذا كانت بمحل الإيقاع ابتداء حال وجود الشرط[1]، ويعمل وإن لم يكن

---

(١) ليس كلام الإمام المصنف رحمه الله هنا على إطلاقه عند الحنفية، بل إنه مقيد بما إذا أضاف الطلاق إلى غير التزوج، فحينئذ يعتبر هذا التعليق لغوا، فلا يقع بها الطلاق ولو تحقق الشرط، وأما إذا أضاف الطلاق إلى التزوج، بأن قال لأجنبية: (إن نكحتك فأنت طالق)، فإن هذا الطلاق يقع عند تحقق الشرط بلا خلاف عند الحنفية، وهو قول عمر رضي الله عنه، انظر: المبسوط (٦/ ٩٦-٩٧) - مجمع الأنهر (ص/ ٤١٧).
ولكن قد يكون ما قرره الإمام الدبوسي في هذه المسألة، من اختياراته وله اختيارات كثيرة في الفروع الفقهية، كما أن له اختيارات في الأصول.
وأما القول بالإطلاق الذي يشير إليه كلام الإمام المصنف رحمه الله تعالى، فقول جمهور الفقهاء، وقال به من الصحابة ابن عباس رضي الله عنهما، انظر: المغني (١٠/ ٣٧٣) - المهذب (٢/ ٧٧).

الرجل من[1] أهله حين الشرط، لأن العلة في حق الطلاق نفسِه، لفظ الزوج، فيعتبر شرطَ صحتِه حال تلفظه.

والدليل عليه: أن هذه المعاني كانت موجودة قبل الشرع، ولم تكن موجبة لهذه الأحكام، ولو كانت موجبة بذواتها، لم تنفك عن معلولاتها، كشرط الطلاق، يوجد من المرأة قبل تعليق الزوج الطلاق به، ولا يوجب طلاقا.

وصار **حدُّ الحال**: ما يوجب البقاء على الثابت من الحكم، لجهلك بالدليل المغَيِّرِ، لا لعِلْمِكَ بالدليل المُبْقِي.



(١) (أ/٦/ل).



القول في أنواع الحجج نفسها[١]

الحجج نوعان:

- عقلية
- وشرعية.

وكل نوع قسمان:

- موجبة للعلم.
- ومجوِّزة[٢].

فالموجبة: ما أوجبت العلم قطعا بموجَبِها، ولم يُجَوِّزْ خلافَه.

والمجَوِّزَةُ: ما جَوَّزَتْ إطلاقَ اسم العِلْمِ على موجَبها وإن جَوَّزَتْ خلافَه.

ثم العقلية: ما عرفت حججا بالاستدلال بمجرد العقول[٣].

---

(١) في (ت) (ق): في أنفسها.

(٢) فصار مجموع أنواع الحجج أربعة:

١ - حجة عقلية موجبة.

٢ - حجة عقلية مجوِّزة.

٣ - حجة شرعية موجبة.

٤ - حجية شرعية مجوِّزة.

(٣) في (ق): بمجرد القبول.

والشرعية: ما لم تعرف[١] حججا إلا بوحي الله تعالى وسنة الرسول ﷺ.

وهذه جملة لا نعرف فيها خلافا، فإن من بنى على السماع علمه[٢]، ما اهتدى إليه حتى يُحَكِّمَ عقلَه، فالمسموع في نفسه خبر يحتمل الصدق والكذب، وقائله رجل مثله من الخلق، فلا يجوز له اتباع مثله، ولا الحكم بقوله حتى يزول عنه جهةُ كذبه، ولن يزول إلا بمعجزة، ولا معجزةَ يعرفُها إلا بتأمل[٣] عن عقله.

ولأنا نرى من لا يعرف الشرع أصلا، يستدل بالبناء على الباني، ويهتدي إلى المصالح الدنيوية، ويصل إليها بالدلالات العقلية بنوعي علم، علمٍ بلا شكٍ، وعلمٍ بغالب الرأي مع ضرب ارتياب، بحيث جاز أن يتبين له في ضده الصوابُ.

وكذلك الشرعية، فكتاب الله تعالى حجة توجب العلمَ قطعا بلا ريب[٤]، وخبر الواحد يوجب علما مع ضرب شك، فعلمت

---

(١) في (ل): ما نعرف، بالنون الموحدة، (بصيغة التكلم).

(٢) في (ت): عمله على السماع.

(٣) في (ت): بتأويل.

(٤) أي: من حيث الثبوت، لأن وصوله إلينا من النبي ﷺ كان بطريق التواتر المفيد للقطع واليقين، وأما من حيث الدلالة، فإن نصوص القرآن من حيث دلالتها على الأحكام، قد تكون قطعية الدلالة، وقد تكون ظنية الدلالة، فقطعي الدلالة: هي النصوص التي لا تحتمل إلا معنى واحدا فقط، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٢]، فإن لفظ (نصف)، لا يحتمل إلا معنى واحدا فقط، ولذا يدل على معناه دلالة قطعية، وأما ظني الدلالة: فهي النصوص التي تحتمل أكثر من معنى، مثل قوله ←

أن هذه جملة لا خلاف فيها[١]، وإنما الخلاف في حق أحكام الله تعالى[٢] على ما يأتيك شرحها.

❁❁❁❁❁

← تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فلفظ (القروء) في الآية الكريمة، يحتمل أن يراد به الأطهار، ويحتمل أن يراد بها الحيضات، وذلك لأن (القرء) في اللغة العربية، يستعمل بمعنى الحيض أحيانا، وبمعنى الطهر أحيانا أخرى، انظر: القاموس المحيط (ص/ ٦٢) - لسان العرب (١١/ ٧٠)، ولهذا اختلف الفقهاء في احتساب العدة بالحيضات أو الأطهار، نظرا لأن دلالة لفظ (القرء) على أحد معنييه غير قطعية.

(١) قلت: بل في بعضها خلاف، وهو كون خبر الواحد يوجب علما مع ضرب شك، كما عبر عنه الإمام المصنف رحمه الله تعالى، فإن من العلماء من ذهب إلى كون خبر الواحد يفيد العلم قطعا أيضا، وقد ذهب إلى ذلك أهل الظاهر، وحكاه ابن حزم عن داود، والحسين بن على الكرابيسي، والحارث بن أسد المحاسبي، ثم قال: (وحكاه ابن خويز منداد عن مالك بن أنس)، كما أن هناك أقوالا ومذاهب أخرى أيضا، انظر تفصيلها في: البحر المحيط (٤/ ٢٦٢) - إرشاد الفحول (ص/ ٤٨-٤٩).

(٢) يقصد أن كتاب الله تعالى يوجب العلم من حيث ثبوت كونه من عند الله تعالى، وكذلك خبر الواحد يوجب علما مع ضرب شك في ثبوته عن النبي ﷺ، ولكن فيه خلاف بين العلماء في استنباط الأحكام من كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ في جوانب متعددة، وأساليب مختلفة.



القول في أنواع الحجج
الشرعية الموجبة(١)

قال العبد ﷺ: إن الحجج العقلية(٢) وإن كانت قبل الشرعية وجوداً في الذوات، فإني قدمت الشرعية، فهي أظهر منها بدرجات(٣).

فالشرع على مثال ضوء النهار، والعقل على مثال نور النار، والقلب على مثال العين، فكم من عين لم تَـرَ في ضوء السراج، رأت إذا بزغ الضياء الوَهَّاجُ، لأُبَصِّرَهُ(٤) الجليَّ، فيَرْغَبَ به في الخفيِّ.

فأقول وبالله التوفيق: إن الحجج الشرعية الموجبة للعلم أربع:

- كتاب الله تعالى.
- وخبر الرسول المسموع منه.

---

(١) في (ت) (ق): الشرعية الموجبة للعلم.
(٢) (ب/ ٦/ ل).
(٣) لأن النصوص ظاهرة مسموعة موجبة بصيغتها، والعلل باطنة لا يقف عليها إلا المجتهد بجد تأمل، فتكون النصوص أنورَ منها وأَبْيَنَ. (هل).
(٤) هكذا في جميع النسخ (لأُبَصِّرَه) بالضمير، دون أن يسبق لهذا الضمير مرجع، فإذن لا بد من التقدير في العبارة لتصحيحها، ويجوز أن يكون هذا التقدير كلمة (القارئ)، أو (المخالف)، أو (التلميذ)، فيصبح المعنى: لأبصر القارئ، أو المخالف، أو التلميذ، والله تعالى أعلم.

- والمروي بالتواتر عنه.

- والإجماع[١].

وطريق ذلك كله واحد، وهو خبر الرسول ﷺ، لأنا لم نعرف الكتابَ كتابَ الله، إلا بخبر رسول الله عليه السلام، وكذلك الإجماع، ما ثبت حجة قاطعة، إلا بكتاب الله والسنة، والمروي عن النبي ﷺ بالتواتر كالمسموع منه، على ما يأتيك بيانُ كلِّ قسم في بابه.

فثبت أن المدار على خبر الرسول ﷺ، وخبر الرسول ﷺ صدق حق، لدلالةٍ قامت على أن رسول الله لا يكون رسولا، حتى يكون معصوما عن الكذب. وبالله التوفيق.

❁❁❁❁❁

(١) الحجج الشرعية الثلاثة الأولى كانت موجبة للعلم من حيث الثبوت للمستدل، وأما الإجماع، فإفادته للعلم إنما تكون من حيث الدلالة على الحكم، لا من حيث الثبوت، فإن الإجماع يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذي يثبت به انتقال السنة، وذلك تارة يكون بالتواتر، وتارة بالاشتهار، وتارة بالآحاد، كقول عبيدة السلماني بطريق آحاد: (ما اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر، والإسفار بالفجر، وتحريم نكاح الأخت، في عدة الأخت)، أصول السرخسي (١/ ٣٠٢-٣٠٣)، وانظر أيضا: أصول البزدوي مع الكشف (٣/ ٤٨٣-٤٨٦) - التقرير والتحبير (٣/ ١١٥).
ومع ذلك فلعلَّ الإمام المصنف رحمه الله إنما ذكر الإجماعَ في عداد الحجج الشرعية الموجبة للعلم، ليتسنى له التربيع المتبع في جميع خطوات الكتاب، أو كان قصده الإجماع من حيث الدلالة، غير أن هذا الأخير بهذا المعنى لا يتسق مع الأنواع الثلاثة الأولى كما سبق ذكره، والله تعالى أعلم.



القول في حد الكتاب وكونه حجة

كتاب الله تعالى: ما نقل إلينا بين دفَّتَي المصاحف على الأحرف السبعة المشهورة[1]، نقلا متواترا، لأن ما دون المتواتر

---

(١) ورد في مسألة نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف، أحاديث كثيرة، منها: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "أقرأني جبريل عليه السلام على حرف، فراجعته، فلم أزل أستزيده فيزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف"، قال ابن شهاب: (بلغني أن تلك السبعة الأحرف إنما هي في الأمر الذي يكون واحدا، لا يختلف في حلال ولا حرام)، رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب القرآن على سبعة أحرف، (٢/ ٤٢٣)، رقم [٢٧٢] (٨١٩).
فقضية نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف مما أجمع عليه العلماء، ولكن لم تتفق كلمتهم في المراد بالأحرف السبعة، فقد اختلفوا فيها على أقوال كثيرة، حتى بلغت أربعين قولا، كما ذكره الإمام السيوطي، (وقد أمضى الإمام الجزري من عمره نيفا وثلاثين عاما في دراسة المراد بـ(الأحرف السبعة)، ثم خرج برأي لم يدَّعِ هو ولا من جاء بعده، أنه قد انتهى إلى اليقين في المراد بها)، النشر في القراءات العشر (١/ ٢٤-٢٦).
غير أن مشاهير القراء يرون أن المراد بالأحرف السبعة: هي القراءات السبع، انظر: القواعد والإشارات في أصول القراءات (ص/ ٢٤).
وقال بعضهم: (المراد بالأحرف السبعة: هي لهجات العرب، أعني: طريقة التلاوة، وكيفية النطق بالكلمات مفردة، ومجموعة مع غيرها، من إظهار، وإدغام، وتفخيم، وترقيق...)، البرهان (١/ ٢٦٦)، وانظر أيضا: إرشاد الفحول (ص/ ٣١).
ثم إن تعبير الإمام المصنف رحمه الله عن تلك القراءات بالاشتهار دون التواتر، تعبير دقيق، لأن من الثابت أن كل قراءة من القراءات السبع في كل كلمة، مما ←

من الأخبار، لا يبلغ مرتبة العيان، على ما يأتيك البيان، فلا يوجب الإيقانَ.

فكتاب الله تعالى: ما عُلِم يقينا، وأوجَبَ علمَ اليقين، لأنه أصل الدين، وبه ثبتت الرسالة(١)، وقامت الحجة على [بطلان](٢) الضلالة.

فإن قيل: كون كتاب الله تعالى معجزا، دليل على أنه من الله تعالى، من غير نقل متواتر.

قلنا: إن كل آية منه ليست بمعجزة(٣)، وهي حجة قطعا، فلا

← لم يثبت تواتره، وإنما ثبت تواتر أصل القراءة فقط، فمثلا: الإمالة مما تواتر نقله، ولكن الإمالة في كل كلمة لم يثبت تواتره، كما يشير الإمام السيوطي إلى ذلك بقوله: (ليس من شرط التواتر أن يحفظ كلُّ فردٍ جميعَه، بل إذا حفظ الكلُّ الكلَّ ولو على التوزيع كفى) الإتقان (١/ ٧١)، وينظر أيضا: البحر المحيط (١/ ٤٦٦-٤٧٠).

(١) لأنه معجزة، والرسالة ثبتت بالمعجزة، فيكون كتاب الله تعالى مثبتا للرسالة. (هل).

(٢) الزيادة من (ت)، ولم ترد في (ل) (ق).

(٣) ومن الأصوليين من يرى حصول الإعجاز بآية من القرآن الكريم، منهم الإمام الزركشي، حيث عَرَّفَ القرآنَ بقوله: (هو الكلام المنزل للإعجاز بآية منه، المتعبد بتلاوته)، ثم برَّرَ مذهبه هذا قائلا: (وقلنا: بآية منه، ولم نقل بسورة كما ذكره الأصوليون، لأن أقصر السور ثلاث آيات، والتحدي قد وقع بأقل منها في قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ [الطور: ٣٤]، البحر المحيط (١/ ٤٤١-٤٤٢)، كما أن كلام الإمام الغزالي في المستصفى يشير إلى أن الإعجاز يثبت بآية واحدة من القرآن الكريم، فهو يقول: (وبعض الآية ليس بمعجز، وهو من الكتاب...)، وهذا الكلام بمفهومه يشير إلى أن مذهبه أيضا كون الآية الكاملة معجزة، غير أن اختيار الإمام المصنف ﷺ هو مذهب عامة الأصوليين، انظر: البحر المحيط (١/ ٤٤١-٤٤٢) - المستصفى (١/ ١٠١).

تثبت إلا بعد السماع من الرسول ﷺ أو نَقْلٍ عنه بالتواتر على أنَّ كونَه معجزا، آيةٌ على صدقِ صاحبه في دعواه، وليست بآية على أنه كلام الله تعالى، فإنه كان جائزا أن يُقْدِرَ الله تعالى رسولَه على كلام يُعْجِزُ عنه الأنامُ، فيكون آية على صدق رسالته، كما أَقْدَرَ عيسى عليه السلام على إحياء الموتى.

ولهذا قالت الأئمة(١) فيمن قرأ في صلاته بكلمات تفرد بها ابن مسعود رضي الله عنه(٢)، إن صلاته لا تجوز، كما(٣) لو قرأ خبرا من أخبار الرسول ﷺ(٤).

---

(١) في (ل) (ق): الأمة.

(٢) هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن مسعود الهذلي، من أكابر الصحابة فضلا وعلما، هاجر الهجرتين، وصلى القبلتين، أرسله عمر رضي الله عنه إلى الكوفة معلما ووزيرا، فتفقه عليه، وعلى أصحابه خلق كثير، طلبه عثمان أيام خلافته إلى المدينة، فقدمها، وسكنها إلى أن مات بها سنة (٣٢) هـ. الاستيعاب (٣/ ٩٤٤) - أسد الغابة (٤/ ٤٦).

(٣) (أ/ ٧/ ل).

(٤) هنا: ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: عدم كون القراءة الشاذة من القرآن: فاتفق العلماء على أن ما نقل إلينا أنه قرآن بغير طريق التواتر، وهو ما يعرف في عرف العلماء بالقراءة الشاذة، فإنه لا يسمى قرآنا، وبالتالي: لا تصح الصلاة به، ولا يحكم بكفر من أنكر أنه من القرآن بلا خلاف بين العلماء، وذلك كقراءة عبد الله بن مسعود في آية كفارة اليمين: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البَقَرَة: ١٩٦]، (متتابعات)، بزيادة (متتابعات).

المسألة الثانية: جواز الصلاة بالقراءات الشاذة: منها: قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في بعض الآيات، فذهب عامة العلماء إلى عدم جواز الصلاة بها، كما نص على ذلك الإمام المصنف رحمه الله، ولم يشذ عن ذلك سوى (السمَّال) فعنب ←

فإن قيل: فإذا الدليل على القرآن، النقل المتواتر، لا دفَّاتُ المصاحف.

قلنا: إن الصحابة ما أثبتوا القرآن في المصاحف بعد حفظ القلوب، إلا ليَصُوْنُوْه بها عن الزيادة والنقصان، حتى كرهوا التعاشير، وكتابة رأس السورة، وأمروا بالتجريد، فأثبتوا فيها ما تواتر إليهم نقله، وأطبق عليه أهله، وشهدت به نسخة رسول الله ﷺ ونَظْمُهُ(١).

فإن قيل: إن التسمية نقلت إلينا مكتوبة بقلم الوحي بين دَفَّاتِ المصاحف لمبدأ كل سورة، ثم لم تَعُدُّوْهَا آية منها(٢).

قلنا: إن أصحابنا قالوا في المصلي: (ويتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم يفتح القراءة، ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم)(٣). ففصلوها عن الثناء، ووَصَلُوْهَا بقراءة القرآن، فدل

← ابن أبي قعنب العدوي البصري، حيث ذهب إلى جواز الصلاة بها، انظر: مقدمة الجامع لأحكام القرآن (١/ ٤٧).

المسألة الثالثة: استنباط الحكم، والعمل بتلك القراءات: فاختلف العلماء في ذلك على قولين، النفي والإثبات، وجه النفي، أن الراوي لم يروه في معرض الخبر، بل في معرض القرآن، ولم يثبت كونه قرآنا، فلا يثبت كونه خبرا، ووجه الإثبات: أنه وإن لم يثبت كونه قرآنا، فقد ثبت كونه سنة، وذلك يوجب العمل، كسائر أخبار الآحاد.

(١) وهي نسخة أم سلمة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها. (هل).

(٢) أي: من آيات القرآن. (هل).

(٣) في المسألة خلاف بين الحنفية أنفسهم، وبينهم وبين غيرهم من العلماء في مواضع متعددة، وتفصيل القول في ذلك - عند الحنفية - ما نقله ←

هذا الإطلاق على أنها من القرآن عندهم، لكنهم قالوا: ويُخْفِيْ كما قالوا بإخفاء القراءة في الأخريين، ليعلم أنها ليست بآية من الفاتحة وإنما قرئت تبركا بها، لأداء فرض القراءة[1]، فإن الفاتحة

← صاحب مجمع الأنهر بقوله: (ويسمي سرا) إلا عند الشافعي جهرا فيما يجهر بالقراءة (أول كل ركعة) عند هما، وعند الإمام في رواية أخرى عنه، في الركعة الأولى فقط، والأول أحوط وعليه الفتوى (لا) يسمي (بين الفاتحة والسورة، خلافا لمحمد في صلاة المخافتة) فإنه يأتي بها بينهما في المخافتة عنده، ولا يأتي بها في الجهرية، لئلا يلزم الإخفاء بين الجهرين، وهو شنيع (وهي) أي البسملة (آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور، ليست من الفاتحة، ولا من كل سورة) بيان للأصح من الأقوال، وفيه ردٌّ على من يقول: إنها ليست بآية في غير سورة النمل، وهو مالك، والأوزاعي، وردٌّ على قول من يقول: إنها آية من الفاتحة، ومن أول كل سورة، وهو الشافعي، وذكر أبو بكر: أن الأصح أنها آية في حرمة المس، لا في جواز الصلاة، ولم يكفر جاحدها، لشبهة فيها) مجمع الأنهر (١/ ٩٥)، وانظر أيضا: فتح القدير (١/ ٢٥٢ - ٢٥٤).

(١) هذا عندالحنفية، وأما عند غيرهم، فقد اختلفوا فيه كذلك، قال الإمام القرطبي ﷺ: (وقد اختلفت العلماء في هذا المعنى - أي في كون البسملة من الفاتحة أو القران - على ثلاثة أقوال:

الأول: ليست بآية من الفاتحة ولا غيرها، وهو قول مالك.

الثاني: أنها آية من كل سورة، وهو قول عبد الله بن المبارك.

الثالث: قال الشافعي: هي آية في الفاتحة، ونردد قوله في سائر السور، فمرة قال: (هي آية من كل سورة)، ومرة قال: (ليست بآية إلا في الفاتحة وحدها). ولا خلاف بينهم في أنها آية من القران في سورة النمل). مقدمة تفسير القرطبي (١/ ٩٢-٩٣).

قلت: هناك قول رابع أيضا، وهو: أن البسملة من القرآن، ولكنها ليست بآية من الفاتحة، قال به الحنفية، كما صرح بذلك الإمام المصنف ﷺ وغيره من الحنفية، انظر: تفسير آيات الأحكام للإمام الجصاص (١/ ٧-١٣) - كشف الأسرار (١/ ٧٢-٧٣).

عُيِّنَتْ لذلك شرعا[١].

وقد روي عن محمد بن الحسن رحمه الله[٢]: أن التسمية آية من القرآن، أنزلت للفصل بين السور، وللمبدأ تبركا بها، فكتبت بقلم الوحي، لأنها آية من الكتاب، وكتبت بخط على حدة غير موصولة بالسورة، لأنها ليست من تلك السورة[٣].

وكيف تثبت التسمية آية من كل سورة مع اختلاف الناس والأخبار، وَأَدْوَنُ أحوالِ الاختلافِ المعتبرِ، إيراثُ شبهةٍ، والقرآن لا يثبت مع الشبهة.

فإن قيل: إنكم أخذتم بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في

---

(١) وذلك في قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، رواه الجماعة، نيل الأوطار (٢/ ٢٤٣).

(٢) هو الإمام محمد بن حسن الشيباني الدمشقي، من كبار أصحاب أبي حنيفة وتلاميذه، اشتهر بالتبحر بالفقه والأصول واللغة، من أهم مصنفاته: الجامع الكبير، الجامع الصغير، السير الكبير، السير الصغير، الزيادات، والآثار، توفي رحمه الله سنة (١٨٦) هـ، ينظر: تاج التراجم (ص/ ١٢٠) - العبر (١/ ٣٠٢).

(٣) قال المعلى:

قلت لمحمد بن الحسن: التسمية آية من القران أم لا؟

قال: ما بين الدفتين كله قرآن.

قلت: فلم لم تجهر؟ فلم يجبني.

قال الإمام السرخسي معلقا على هذه الرواية: (فهذا عن محمد بيان أنها أنزلت للفصل بين السور، لا من أوائل السور، ولهذا كتبت بخط على حدة، وهو اختيار أبي بكر الرزاي رحمه الله)، المبسوط (١/ ١٦)، وينظر أيضا: كتاب الأصل لمحمد بن الحسن (١/ ٢٩) - أحكام القران الجصاص (١/ ٥-١٢).

كفارة اليمين (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)(١)، فشرطتم التتابع لجواز الكفارات(٢).

قلنا: أخذنا بها عملا بها، كما لو روى عن الرسول الله ﷺ خبرا، لأنه ما قرأها قرآنا إلا ناقلا عن رسول الله ﷺ، ولما لم يثبت قرآنا لفوات شرطه، بقي خبرا(٣).

فإن قيل: فهلا أخذتم بأخبار التسمية الدالة على أنها من الفاتحة(٤) عملا بها من حيث الجهر بها في الصلاة، وحرمة

---

(١) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٧/ ٣٠) - والسيوطي في الدر المنثور (٣/ ١٥٥) - والجصاص في أحكام القرآن (٤/ ١٢١).

(٢) اشترطت الحنيفة التتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود، حتى قالوا: (لو مرض الصائم فيها وأفطر، أو حاضت، استقبل الصوم)، انظر: المبسوط (٨/ ١٥٥) - مجمع الأنهر (١/ ٥٤١) - الفتاوى الهندية (٢/ ٦٤).

(٣) قال الإمام الجصاص: (روى مجاهد عن عبد الله بن مسعود، وأبو العالية عن أُبَيّ: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)، وقال إبراهيم النخعي: (في قراءتنا: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»)، وقال ابن عباس، ومجاهد، وإبراهيم، وقتادة، وطاوس: (هن متتابعات لا يجزئ فيها التفريق)، ثم قال الجصاص: (فثبت التتابع بقول هؤلاء، ولم تثبت التلاوة، لجواز كون التلاوة منسوخة، والحكم ثابتا، وهو قول أصحابنا)، أحكام القران (٤/ ١٢١).
وقال الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]: (قرأها ابن مسعود (متتابعات)، فيقيد بها المطلق، وبه قال أبو حنيفة، والثوري، وهو أحد قولي الشافعي، واختاره المزني، قياسا على الصوم في كفارة الظهار، واعتبارا بقراءة عبد الله، وقال مالك، والشافعي في قوله الآخر: يجزئه التفريق، لأن التتابع صفة لا تجب إلا بنص، أو قياس على منصوص، وقد عُدِمَا)، الجامع لأحكام القرآن (٦/ ٢٨٣).

(٤) وردت أخبار عديدة على أن التسمية من الفاتحة أو من القران، منها: ←

القراءة على الحائض والجنب التي هي من حكم القرآن؟

قلنا: لأنا متى صرفناها[١] إلى أن التسمية في حكم الفاتحة، لم يكن حكما بظاهر ما يوجبه التسمية لغة، بل كان[٢] عملا بمقتضى أنها من القرآن، ولا عموم للمقتضى عندنا[٣]، وإنما

→ حديث ابن عباس أنه ﷺ كان يفتح القراءة بـ(بسم الله الرحمن الرحيم)، فعدها آية، رواه الإمام الشافعي في الأم وقال: (إن تركها، أو بعضها، لم تجزه الركعة التي تركها فيها)، الأم (١/ ٢١١)، ومنها: حديث أبي هريرة مرفوعا: (إذا قرأتم فاتحة الكتاب، فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم، فإنها أم القران، والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها)، رواه الدارقطني، وغير ذلك من الأحاديث التي لا تخلو أسانيدها عن المقال، انظر: التلخيص الحبير (١/ ٢٣٢ - ٢٣٣) - نصب الراية (١/ ٣٢٦).

كما وردت أحاديث أخرى تدل على أنها ليست من القراءة الواجبة في الصلاة، منها ما ورد في الحديث المتفق عليه عن أنس بن مالك قال: (صليت خلف رسول الله ﷺ، وخلف أبي بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم) وفي لفظ لمسلم: (فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم، لا في أول القراءة، ولا في آخرها)، نصب الراية (١/ ٣٢٦).

(١) والهاء في قوله (صرفناها) ضمير الأخبار، يعني الأخبار لم تكن نصا صريحا بأن التسمية من القرآن، أو من الفاتحة، ولو ثبت، إنما يثبت مقتضى قول الراوي: إن النبي ﷺ جهر بالتسمية. (هل).

(٢) (ب/ ٧/ ل).

(٣) يقصد بعموم المقتضى: أن المقام إذا كان يحتمل تقدير عدة أفراد، ولكن الكلام يستقيم بواحد منها، فحينئذ هل يقدر ما يعم تلك الأفراد كلها، أم يقدر واحد منها فقط؟

فذهب الشافعية ومن معهم من الأصوليين إلى أنه يقدر ما يعم تلك الأفراد، وهذا ما يسمى (عموم المقتضى)، لأن المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم به، حتى كان الحكم الثابت به، كالحكم الثابت بالنص، فكما أن النص إذا كان عاما، ←

يجب[١] العمل به بأدنى ما لابد منه، والحرمة على الحائض لا بد منها، ولم يُرْوَ عن أصحابنا شيء في إباحة القراءة لها[٢]، فأما الجهر بها في الصلاة، فمما لا يجب[٣] لا محالة بحكم أنها من الفاتحة، على ما بَيَّنَّا أنه لا يجهر بها في الأخريين.

ولأنا متى لم نثبت التسمية آية من القرآن على قول بعضهم، بقيت خبرا من رسول الله ﷺ، ولو كانت خبرا، لم يكن من حكمه الجهر بقراءته، ولا حرمتها[٤] على الجنب.

فأما الكلام في أن القرآن حجة، فإنه كلام الله عز وجل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يتكلم بالباطل، وبالله التوفيق.

❁❁❁❁❁

← يبقى على عمومه، فكذلك المقتضى إذا كان عاما، يبقى على عمومه، فلا فرق بينهما.

وذهب الحنفية إلى أن المقتضى لا عموم له، أي: أنه لا يقدر إلا فرد واحد فقط، ولو كان المقام يحتمل تقدير عدة أفراد، وذلك لأن الإضمار ثبت لضرورة صحة الكلام، فيقدر بقدر الضرورة، ومادام الضرورة تندفع بتقدير فرد واحد، فلا حاجة لتقدير أكثر من ذلك، ولو كان للمقدر أفراد، انظر: تيسير الوصول إلى علم الأصول (ص/٥٤٨-٥٤٩).

(١) في (ق): وإنما يوجب.

(٢) قلت: صرَّحَ الحنفية على كراهة قراءتها للحائض على وجه قراءة القرآن، قال محمد بن الحسن: (يكره للحائض والجنب قراءة التسمية على وجه قراءة القران، لأن من ضرورة كونها قرآنا، حرمة قراءتها للحائض والجنب، وليس من ضرورة كونها قرآنا، الجهر بها، كالفاتحة في الآخرتين)، المبسوط (١/ ١٦).

(٣) في (ق): فمما لا يوجب.

(٤) أي: ولا حرمة قراءتها.



القول في تحديد المتواتر وكونه حجة موجبة(١)

اختلفت العبارات في حد المتواتر، والمختار عندنا: ما تواتر نقله، أي: اتصل بك من النبي ﷺ بتتابع النقل(٢).

يقال: تواترت الكتب، أي: اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود، ولا تثبت حقيقة الاتصال إلا بعد ارتفاع شبهة الانفصال، ومتى ارتفعت الشبهة، ضاهى المتصل(٣) منه بك بحاسة سمعك.

وطريق هذا الاتصال: أن ينقله إليك قوم لا يتوهم في العادات تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، لأن الناس على هِمَمٍ

---

(١) أما حده عند الفقهاء: فهو مأخوذ من معناه لغة، وهو الخبر المتصل بنا عن رسول الله ﷺ، قطعا ويقينا، بحيث لم يتوهم شبهة للانقطاع، من ميزان الأصول. (هل).

(٢) وأما عند غيره، فعرَّفه الإمام الرازي بقوله: (فهو: خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم)، المحصول (٤/ ٢٢٧)، وقال القرافي في تعريفه: (وفي الاصطلاح: خبر أقوام عن أمر محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة)، شرح تنقيح الفصول (ص/ ٣٤٩).
وأما عند الزركشي فهو: (خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم، عن محسوس)، البحر المحيط (٤/ ٢٣١).
وقيل: هو (خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقة)، وقيل غير ذلك، انظر: إرشاد الفحول (ص/ ٤٦).

(٣) في (ق): ضاهى النقل.

شَتَّى، تبعثهم على العمل بموافقتها ما يرجعون عنها إلى سنن واحد إلا عن أصل آخر جامع مانع، وذلك سماع اتبعوه، أواتفاق صنعوه، فمتى بطل وهم الاجتماع، تعين لهم السماع.

ألا ترى أنك علمت بكون السماء فوقَنا، كذلك قبلَنا بالسماع، كما علمتها للحال بالرؤية، وعلمت أباك سماعا حسب ما عَلِمَكَ أبوك عيانا.

ثم إنه حجة بمنزلة آية من كتاب الله تعالى، لأنه قد ثبت بالدلائل أن النبي ﷺ معصوم عن الكذب، والكلام بالباطل، ولأن كتابَ الله تعالى ما ثبت إلا بخبره، وعلى هذا أسئلة ذكرناها في باب مراتب الأخبار من بعد.





القول في بيان أن الإجماع
من هذه الأمة حجة

إجماع هذه الأمة حجة موجبة للعلم شرعا[1]، كرامة على الدين[2]، [3]، بدلالة أن المجوس[4] اجتمعت على أشياء كانت

---

(١) الإجماع الموجب للعلم شرعا، هو الإجماع الذي نُقِل إلينا بما يفيد اليقين، وهو التواتر، فما نُقِل عن غير تواتر، فلا يفيد إلا الظن، كالسنة كانت قطعيا ويقينيا بأصلها، ولكن لما نقلت إلينا بالآحاد، صارت ظنية، أو بقيت على قطعيتها بحسب النقل، انظر: النامي شرح الحسامي (ص/ ٢٠١).

(٢) (أ/ ٨/ ل).

(٣) اختلفت آراء العلماء في كون حجية الإجماع من خصائص هذه الأمة، أو كان حجة في الأمم السابقة أيضا:
قال الأستاذ أبو إسحاق: إنه كان حجة في الأمم السابقة أيضا.
وقال الصيرفي وابن القطان، وأبو إسحاق الشيرازي: إنه ليس بحجة فيما عدا هذه الأمة.
وقال الروياني: واختلفوا في أمة كل نبي، هل كان إجماعهم حجة؟ فقال بعض المتكلمين: إجماع غير هذه الأمة لا يكون حجة، وبه قال ابن أبي هريرة، لأن اليهود والنصارى أجمعوا على قتل عيسى ﷺ، وأخبر الله سبحانه وتعالى بكذبهم.
وقال آخرون: يكون حجة على من بعدهم من أمتهم، لوجوب العمل بشرائع الأنبياء في عصر بعد عصر، ما لم يرد نسخها)، البحر المحيط (٤/ ٤٤٨ - ٤٤٩).

(٤) المجوس: طائفة أرسل فيهم سيدنا إبراهيم الخليل عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام بصُحُفٍ، ولأمور أحدثوها من كفر وعناد، رُفِعَت تلك الصُحُف ←

باطلة، وكذلك اليهود، والنصارى، وسائر الكفرة، وهم أكثر منا عددا.

ولأن الإجماع جائز من الخلف اتباعا للآباء من غير حجة بطباعهم، كما فعلت الكفرة، فلا يصير عينه حجة، فثبت أن إجماعنا جُعِلَ حجة شرعا[١].

وذلك بقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٧]، أخبر أنه يخرج المؤمنين من ظلمات الكفر والباطل، إلى نور الإيمان والحق، ولو جاز إجماعهم على الباطل، لكانوا في ظلمة، فيكون خلاف ما أخبر الله تعالى، وإنه لا يجوز.

وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [الأحزاب: ٤٣].

وقال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: ١١٠]، وكلمة (خير)، بمعنى (أَفْعَلُ)، فيدل على نهاية الخيرية، ونفس الخيريَّةِ في كينونة العبد[٢] مع الحق على الحقيقة، فدل صفة الخير - وهو بمعنى (أفْعَلُ) - على أنهم مصيبون لا محالة الحقَّ الذي لا

← إلى السماء، وهم من عبدة النار، يصلون لها، ويقدمون لها القرابين، ويقولون: (إن للكون إله للخير، وإله للشر، انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٢٠٨-٢٣٣) - اعتقادات الفرق (ص/ ٨٦).

(١) أي لا عقلا، وعرفا، كما كان إجماع غير المسلمين حجة عن هذا الطريق.

(٢) في (ق): في كون العبد.

يعدوهم إذا اختلفوا(١).

وكذلك قال الله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، والمعروف والمنكر على الإطلاق، ما كان معروفا ومنكرا عند الله تعالى، فأما الذي يؤدي إليه رأي المجتهد من غير إصابة ما عند الله، فمعروف ومنكر في حقه ورأيه، لا أن يكون معروفا ومنكرا مطلقا، فكان هذا بيانا لصدر الآية في أن كانوا خير أمة بهذا السبب، وهو إصابة المعروف المطلق.

فإن قيل: معنى (تأمرون)، أي يأمر كل واحد منكم، كقولك: (لبس القوم ثيابهم)(٢).

قلنا: نعم، فيجب إذا أمر كل واحد منهم بمعروف، أن يكون المعروف المطلق في جملة ما أمروا(٣).

---

(١) يعني: إذا اختلف الأمة في مسألة من المسائل على أقوال، فإن الحق لا يعدوا أحد تلك الأقوال، ولكنه غير معين، فإذا أجمعوا، تعين هذا الحق بإجماعهم.

(٢) وهذا يقتضي أن يكون اجتهاد كل واحد منهم بانفراده موجبا للعلم قطعا، ومعصوما عن الخطأ.

(٣) وأجاب الإمام السرخسي عن هذا الاعتراض بأسلوب آخر قائلا: (قلنا: لا، بل المراد هنا أن جميع الأمة أو أكثرهم بهذه الصفة، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ [البقرة: ٥٥]، ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَٰءْتُمْ فِيهَا﴾ [البقرة: ٧٢]، وكان ذلك من بعضهم، ويقال في بذلة الكلام: (بنو هاشم حكماء)، و(أهل الكوفة فقهاء)، وإنما يراد بعضهم، فتبين بهذا التحقيق أن المراد بيان أن الأكثر من هذه الأمة إذا اجتمعوا على شيء فهو المعروف المطلق، وأنهم إذا اختلفوا في شيء، فالمعروف المطلق لا يعدو أقوالهم)، أصول السرخسي (١/ ٢٩٦).

وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، والوسط في اللغة: من يرتضى بقوله[١].

وقال الله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ﴾ [القلم: ٢٨]، أي أرضاهم قولا[٢].

ومطلق الارتضاء: في إصابة الحق عند الله تعالى، لأن الخطأ في الأصل مردود منهي عنه، إلا أن المخطئ ربما يعذر بسبب عجزه، ويؤجر على قدر طلبه[٣] للحق بطريقه، لا أن يكون الخطأ بعينه مرضيا عند الله تعالى.

وقال الله تعالى: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والشاهد اسم لمن ينطق عن علم، ولمن قوله حجة، فدل النص على أن لهم علما بما على الناس[٤] من الأحكام، وأن أقوالهم حجة على الناس في حق الله تعالى، والله تعالى عالم بحقائق الأمور، فلا تثبت الحجة حجة في حقه على حكمه، إلا ما أوجب العلم قطعا[٥].

---

(١) وقال الشاعر: (هم وسط يرضى الأنام بقولهم)، وقال بعضهم: معناها: أمثلهم وأعدلهم، وأعقلهم، قال الإمام القرطبي في معنى الآية: (المعنى: وكما أن الكعبة وسط الأرض، كذلك جعلناكم أمة وسطا، أي جعلناكم دون الأنبياء، وفوق الأمم)، الجامع لأحكام القرآن (٢/ ١٥٣).

(٢) وقيل معناه: أوسطهم سِنًّا، روح المعاني (١٥/ ٣٦).

(٣) (ب/ ٨/ ل).

(٤) في (ق): بما يحل للناس.

(٥) في (ت): إلا ما يوجب العلم يقينا.

بخلاف حجج العباد، لأنا لا نقف على حقوقنا إلا من طريق الظاهر، فكانت حججنا ثابتة على وفاق حقوقنا.

وكذلك خَبَرُ الله تعالى عن علمهم لا يقع إلا حقيقة.

ألا ترى أن الله تعالى شَبَّهَ شهادتنا على الناس، بشهادة الرسول علينا، فقال: ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البَقَرَة: ١٤٣]، وشهادة الرسول موجبة [للعلم قطعا][١]، فكذلك شهادتنا.

ولأن شهادة جماعتنا[٢] لو لم يكن موجبة علما كالوحي، لصارت معارضة بشهادة غيرنا بآرائهم[٣]، فلا تبقى حجة.

فإن قيل: إن الآية وردت في أمور الآخرة.

قلنا: لا تفصيل في الآية[٤].

ولأن شهادة الآخرة، شهادة أداء في مجلس القضاء[٥] بما

---

(١) بين المعقوفتين سقط من (ق).

(٢) في (ت): وهذا لأن شهادة جماعتنا.

(٣) في (ت): بأدائهم.

(٤) ولكن ورد في الصحيح أن المراد بهذه الشهادة، شهادة هذه الأمة للأنبياء على أممهم في المحشر، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ «يجيء نوح وأمته، فيقول الله تعالى هل بلغت فيقول نعم أي رب، فيقول لأمته هل بلغكم فيقولون لا، ما جاءنا من نبي. فيقول لنوح من يشهد لك فيقول محمد ﷺ وأمته، فنشهد أنه قد بلغ، وهو قوله جل ذكره: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: ١٤٣]»، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول الله عز وجل ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾ [هُود: ٢٥] (٦/ ٤٢٧)، رقم (٣٣٣٩).

(٥) في (ل): في مجلس القاضي.

علمنا في الدنيا، فلو لم تكن شهادتنا حجة موجبة للعلم قطعا، لما طُلِبَ أداؤُها في مجلس الحكم للقضاء بها، والقاضي علام الغيوب، لا يقضي إلا بالثابت حقا على الحقيقة، ومتى احتمل علمنا للحال الخطأ، لم تكن شهادتنا موجبة علما لا تحتمل الخطأ.

ولأن الله تعالى حيث نصَّ على الآخرة، خَصَّ الرسول بالشهادة، فقال: ﴿وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [النحل: ٨٩].

وقال: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [النحل: ٨٩]، ولم يذكر (شهداء من أمتك)[١]، فدلَّت هاتان الآيتان على أن المراد بشهادة الأمة، الشهادة في الدنيا.

فإن قيل: إن المراد بها في نقل القرآن والأخبار.

قلنا: لا تفصيل في الآية.

ولأنَّه لا ذكر للمشهود به، فتعيين المشهود به لتعليق الحكم به، زيادة على كتاب الله تعالى، وذلك يجري مجرى النسخ على ما يأتيك بيانه، فلا يكون تأويلا.

ولأن نقل المتواتر، لا يثبت إلا بقوم لا يجوز تواطؤهم على الكذب في العادات لكثرتهم[٢]، والإجماع من علماء الأمة حجة، وإن كانوا ثلاثة، أو خمسة، أو عشرة، وجاز تواطؤهم على

(١) في (ت): ولم يقل شهيدا من أمتك.
(٢) (أ/٩/ل).

الكذب عادة[١].

فإن قيل: بأن جعلهم الله تعالى وسطا، لا يدُلُّ على امتناع إجماعهم على الضلالة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، أخبر أنه خلقهم ليعبدوه، ثم لم يمتنع إجماعهم على ترك العبادة.

قلنا: لأن معنى قوله ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]: بِجَعْلِ الله تعالى وإكرامه إيَّاهم، بأن جعلهم[٢] وسطا، واصطفاهم حتَّى كانوا وسطا، فصاروا شهداء عن علم بإصابتهم الحق بهذه الصفة، كما خلقهم أحرارا، ليكونوا من أهل ملك ما سواهم.

فكانت اللام[٣] لبيان حكم صفة الوساطة التي مَنَّ اللهُ تعالى بها عليهم، فحقيقتها تقتضي ثبوت الحكم إذا ثبتت العلة، كما

---

(١) المسألة خلافية، وما ذكره الإمام الدبوسي رحمه الله، هو مذهب جمهور الأصوليين، غير أن بعضهم كإمام الحرمين، وأتباعه، والقاضي أبي بكر الباقلاني يشترطون في حجية الإجماع العدد المفيد للعلم، وهو عدد التواتر، انظر: الباني (ص/ ١٩٧) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٣٤١).
ثم إن الاكتفاء بالثلاثة، أو الخمسة، أو العشرة إنما يكون في الوقت الذي لا يوجد مجتهد آخر غير العدد المذكور، فأما إذا وجد مجتهد آخر، أو مجتهدون آخرون، فمذهب عامة الأصوليين اشتراط الكل في الإجماع، من دون الاقتصار على عدد معين منهم، راجع: شرح المنار وحواشيه (ص/ ٧٤١) - إرشاد الفحول (ص/ ٨٤).

(٢) في (ق): بأن فعلهم.

(٣) أي في قوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

يثبت أهلية الملك إذا ثبتت الحرية، على هذا موجب اللغة[(١)].

وكما خَلَقَ الأنبياء عليهم السلام معصومين عن الكذب والباطل، وكذلك الملائكة، حتى كان قولهم موجبا علم اليقين[(٢)].

إلا أن الحقيقة تركت في قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، إذ لو عمل بها، لاقتضت وقوع العبادة على سبيل الجبر، حكما للتخليق، والمطلوب منا عبادة يوصف العبد بالاختيار في فعلها.

فبهذه الدلالة علمنا أن المراد بها: (وما خلقت الجن والإنس إلا وعليهم عبادتي)، وما مِنَّا أحد إلا وعليه أمانة الله التي حملها الإنسان على ما يأتيك شرحه على التفصيل.

ونظير قوله: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: ١٤٣]، قوله: ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البَقَرَة: ١٤٣][(٣)].

فإن قيل: خبر الواحد حجة في حق الله تعالى، وكذلك القياس، ولا يوجبان العلم قطعا.

---

(١) أي في مثل هذا الكلام، يكون اللام لبيان الحكم لغة، تقول: (فعلت هذا، ليكون كذا)، يكون الثاني حكما للأول، فثبوت الأول يقتضي ثبوت الثاني، وعلى هذا موجب اللغة.

(٢) وثبوت العصمة عن الكذب يثبت حكمه، وهو كون قول النبي ﷺ حجة، لأنه لا يجوز تخلف الحكم عن العلة، فكذلك هنا ثبت حكم الوساطة بثبوتها. (هل).

(٣) ومعنى قول المصنف رحمه الله: (ونظير قوله...): أنه ما دام كانت شهادة الرسول ﷺ يوجب العلم قطعا، فكذلك شهادة المؤمنين.

قلنا: أصل الحجة خبر الرسول عليه السلام، وخبره يوجب العلم قطعا، والشبهة وقعت في النقل، وتُحُمِّلَ ذلك لضرورة فَقْدِنا رسولَ الله ﷺ، ولا كلام فيم تُحُمِّلَ لضرورة(١)، (٢).

وأما القياس: فليس بحجة لنصب الحكم، ولكن لتعدية حكم ثبت بنص أصله موجب للعلم، إلى محل لم يتناوله النص، والكلام في الأصل.

والإجماع من قِبَلِهم حجة لحكم لا نصَّ فيه، كرامة لهم، على ما قال الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال: ﴿لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أثبت تلك الصفة لهم من قِبَلِه، لا من(٣) قِبَلِهم على ما مرَّ.

على أنا لم نجعلهما(٤) حجَّة في حق العلم بما عند الله تعالى، بل في حق العمل الذي يلزمنا بهما، ويجوز ذلك في حق ما عندنا، لأنا لم نؤت في كلِّ شيء علمَ الحقيقة، كما نعمل بالشهادات، وهو لا توجب العلم(٥).

وقال: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ

---

(١) في (ق): فيما يحتمل الضرورة.
(٢) ومن المعروف أن مواضع الضرورة، مستثناة عن قواعد الشرع.
(٣) (ب/ ٩/ ل).
(٤) أي: خبر الواحد والقياس.
(٥) في (ت): وهي لا توجب العلم قطعا.

سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ[(١)] وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: ١١٥]، ولو جاز إجماعهم على الضلالة، لما كان مخالفتهم نظيرا لمشاقة الرسول ﷺ، فلما جعل مخالفتهم أحد شطري استيجاب النار[(٢)]، علم أنها مثل الشطر الآخر.

وقال: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ﴾ [النور: ٥٥]، والذي ارتضاه الله تعالى لنا، هو الذي حق عنده تعالى دون الخطأ، وإن عذر الله تعالى المجتهد على خطئه، وأثابه على قدر طلبه، فإن الثواب قابَلَ الطلب لكونه مصيبا فيه، والدين اسم لمطلوب[(٣)].

---

(١) ومعنى قوله تعالى: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾: نوله في الآخرة إلى ما عمله في الدنيا، أو نَكِلَه إلى من اتبعه في الدنيا، وقال ابن كثير: (معناه: أنه إذا سلك هذه الطريق، جازيناه على ذلك، بأن نحسنها في صدره، ونزيِّنُها له استدراجا له، كما قال تعالى: ﴿فَذَرْنِى وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ﴾ [القلم: ٤٤]، ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢]، تفسير القرآن العظيم (١/ ٥٥٥).
والآية الكريمة دلَّت على حجية الإجماع من حيث أنها جمعت اتباع غير سبيل المؤمنين إلى مشاقة الرسول ﷺ، وأنه تعالى ذمَّ على الفعلين جميعا، ولو لا أن ترك اتباع المؤمنين معنى يستحق عليه الذم، لما استحق الذم عليه إذا شاق الرسول معه، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨]، إلى قوله: ﴿يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: ٦٨]، دل على أن كل واحد من الأفعال المذكورة في الآية مذمومة على حياله يستحق عليه العقاب، وإن كان جميعها في خطاب واحد، وإذا ثبت أن مخالفتهم مثل مشاقة الرسول ﷺ، ثبت أن اتباعهم مثل اتباع الرسول ﷺ ولما كان اتباع الرسول ﷺ حقا ولازما، فكذا كان اتباعهم حقا ولازما، (هل).

(٢) في (ق): استحقاق النار.

(٣) في (ق): اسما للمطلوب.

وقد جاء عن رسول الله ﷺ من غير واحد: «إن الله تعالى لا يجمع أمتي على الضلالة»(١).

وجاء الوعيد بمخالفة الجماعة، وهو قوله ﷺ: «من خالف الجماعة قِيْدَ(٢) شبرٍ، فقد خلع رِبْقَةَ(٣) الإسلام من عنقه»(٤).

---

(١) عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ، شذ إلى النار»، أخرجه الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، (٤/ ٤٠٥)، رقم (٢١٦٧)، وفي إسناده سليمان بن سفيان المدني، وهو ضعيف، ورواه الحاكم من أوجه، وأقرب الألفاظ إلى ما ذكره المصنف رحمه الله: «لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبدا، ويد الله مع الجماعة، فاتبعوا السواد الأعظم، فإنه من شذ، شذ في النار»، المستدرك، كتاب العلم (١/ ١١٥-١١٦).
وقال السخاوي: (رواه أحمد في مسنده، والطبراني في الكبير، وابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبي بصرة الغفاري مرفوعا، وأبو نعيم في الحلية، والحاكم في مستدركه وأعله، واللالكائي في السنة، وابن مندة، ومن طريقه الضياء في المختارة)، ثم قال: (وبالجملة فهو حديث مشهور المتن، ذو أسانيد كثيرة، وشواهد متعددة في المرفوع وغيره)، المقاصد الحسنة (ص/ ٥٣٨)، رقم (١٢٨٨).

(٢) القِيد: بالكسر، على وزن الجيد، معناه: القدر، يقال: بيني وبينه قِيد رمح، أي: قدر رمح، النهاية (٤/ ١٣١).

(٣) قال ابن الأثير: (الرِّبقة في الأصل: عروة في حبل تجعل في عنق البهيمة، أو يدها لتمسكها، فاستعارها للإسلام، يعني: ما يشد به المسلم نفسه من عرى الإسلام، أي: حدوده، وأحكامه، وأوامره، ونواهيه)، النهاية (٢/ ١٩٠).

(٤) جزء من حديث طويل، رواه الترمذي عن الحارث الأشعري أن النبي ﷺ قال: «... وأنا آمركم بخمس، الله أمرني بهن: السمع، والطاعة، والجهاد، والهجرة، والجماعة، فإنه من فارق الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه إلا أن يرجع...»، سنن الترمذي، كتاب الأمثال، باب ما جاء ←

وقد صنف الناس في هذا الباب، وأوردوا من المشاهير ما يوجب العلم[(١)]، وكتابنا هذا كان يضيق من ذكرها على الاستقصاء، اكتفينا بالكتاب، وبالإشارة إلى السنة[(٢)].

فإن قال قائل: إن الاختلاف وقع في إجماع انعقد عن رأي أو خبر واحد، وإنهما لا يوجبان العلم، فكيف أوجب العلم إجماع تفرع عنهما؟

قلنا: اتصالهما[(٣)] بالإجماع - وقد ثبت بالأدلة أن الكل عُصِمُوْا عن الباطل - كان بمنزلة الاتصال برسول الله ﷺ وتقريره على ذلك، أو الاتصال بآية من كتاب الله تعالى.

← في مثل الصلاة والصيام، والصدقة، (٥/ ١٣٧)، رقم (٢٨٦٣)، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب، والإمام أحمد في المسند (٥/ ١٨٠)، والحاكم من طريق عمرو بن عون، المستدرك، كتاب العلم (١/ ١١٧).

(١) أي: الطمأنينة. (هل).

(٢) ومما استدل به الأصوليون من السنة على حجية الإجماع غير ما ذكره الإمام المصنف رحمه الله، قوله ﷺ: «من سرَّه بحبوحة الجنة، فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»، ومنها حديث معاذ رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله تعالى، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين»، ومنها: قوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح»، انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٩٩).

(٣) أي: اتصال خبر الواحد والقياس بالإجماع - مع ثبوت عصمة الكل عن الباطل - كان بمنزلة الاتصال بالرسول ﷺ، وذلك لأن مجتهدا لو اجتهد في زمان النبي ﷺ، وقرره النبي عليه السلام على اجتهاده، يصير ما حكم به باجتهاده، ثابتا قطعا، فكذلك الاجتهاد إذا اتصل بالاجماع.

وغير مستنكر أن لا يصيب الواحد الحق عند الله تعالى برأيه، ويصيب إذا قَوِيَ بآراء مثله، كما يجوز ضعفه عن حمل شيء ثقيل، وقدرته عليه مع غيره.

فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنتُمۡ شُهَدَآءُۗ﴾ [آل عمران: ٩٩][1].

قلنا: يحتمل أن يقال: إن إجماعهم كان حجة[2] ما داموا متمسكين بالكتاب، وإنما لم نَجْعل اليومَ إجماعَهُم حجة، لأنهم كفروا به، وإنما يُنْسبون إلى الكتاب بدعواهم، لأن تأويل الآية: (وأنتم شهداء بما فيه من نبوة محمد ﷺ، فَلِمَ لا تشهدون بالحق)؟

ألا ترى أنه قال: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، يعني: الكتابَ، وهو الذي سبق ذكره، وابتدأ الآيةَ بقوله: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ تَبۡغُونَهَا عِوَجٗا وَأَنتُمۡ شُهَدَآءُۗ﴾ [آل عمران: ٩٩]، فثبت أنهم شهداء بنُبُوَّةِ محمد ﷺ، وبنقل ما في الكتاب لا غير.

وقال: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ﴾، إلى قوله: ﴿وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ﴾ [المائدة: ٤٤]، وشهادتهم بما أثبت الله

---

(١) وتوضيح الاعتراض: أنه كما وُصِفَ هذه الأمة بأنهم شهداء، فقد وُصِفَ به أهل الكتاب أيضا، ثم لم يدل ذلك على أن إجماعهم موجب للعلم، فأجاب المصنف رحمه الله بقوله: (قلنا: يحتمل أن يقال: إن إجماعهم...).

(٢) (أ/ ١٠/ ل).

تعالى لهم، كانت حجة موجبة قطعا، وصاروا كفارا بمنعها، ولم يَجُزْ خُلُوُّهُمْ عن ذلك العلم(١).

وقال في شأن هذه الأمة: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: ١٤٣]، ولم يقل: على الكتاب، فدل على علمهم قطعا بما على الناس من أحكام الله تعالى، وأنهم بالإعراض عن ذلك قصدا، يكفرون(٢)، ولم يجز أن يَعْدُوْهم علمُ الحق(٣).

---

(١) أي: العلم بنبوة محمد ﷺ وأحكام ما في الكتاب. (هل).

(٢) أي إذا لم يروا الإجماع الذي هو بالإجماع حجة، يلزم الكفر. (هل).

(٣) هكذا استدل الإمام المصنف رحمه الله على حجية الإجماع بالكتاب والسنة، ولكن كثيرا من الأصوليين غيره، استدلوا بجانب الكتاب والسنة، بالمعقول أيضا، منهم الإمام السرخسي، حيث قال: (وشيء من المعقول يشهد به، فإن الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين، وحكم ببقاء شريعته إلى يوم القيامة، وأنه لا نبي بعده، وإلى ذلك أشار رسول الله ﷺ في قوله: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين، لا يضرهم من ناوأهم»، فلا بد من أن تكون شريعته ظاهرة في الناس إلى قيام الساعة.
وقد انقطع الوحي بوفاته، فعرفنا ضرورة أن طريق بقاء شريعته، عصمة الله أمَّته من أن يجتمعوا على الضلالة، فإن في الاجتماع على الضلالة رفع الشريعة، وذلك يضاد الموعود من البقاء، وإذا ثبت عصمة جميع الأمة من الاجتماع على الضلالة، ضاهى ما أجمعوا عليه، المسموعَ من رسول الله ﷺ، وذلك موجب للعلم قطعا، فهذا مثله)، أصول السرخسي (١/ ٣٠٠).
وأما الإمام الزركشي فاستدل على حجية الإجماع بالمعقول من وجه آخر، وقال: (والسر في اختصاص هذه الأمة بالصواب في الإجماع، أنهم الجماعة بالحقيقة، لأن النبي ﷺ بُعِثَ إلى الكافة، والأنبياء قبله إنما بعث النبي لقومه، وهم بعض من كل، فيصدق على كل أمة، أن المؤمنين غير منحصرين فيهم في عصر واحد، وأما هذه الأمة، فالمؤمنون منحصرون فيهم، ويد الله مع الجماعة، فلهذا - والله تعالى أعلم - خَصَّهَا بالصواب)، البحر المحيط (٤/ ٤٩٩).



القول في تحديد الإجماع

حدُّ الإجماع الذي هو حجة: إجماع علماء العصر من أهل العدالة، والاجتهاد على حكم(١).

وثبوت الإجماع منهم، قد يكون بنصهم عليه(٢)، وبنص

---

(١) الإجماع في اللغة: العزم على الشيء، والتصميم عليه، يقال: أجمع فلان على كذا، إذا عزم عليه، ويطلق على الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا، أي: اتفقوا، وهو بالمعنى الأول يتصور من واحد، وبالمعنى الثاني، لا يتصور إلا من متعدد، فهو أنسب بالمعنى الاصطلاحي، انظر: كشف الأسرار (٣/ ٤٢٣-٤٢٤).

ثم إن هذا التعريف من الإمام المصنف رحمه الله وكثيرين غيره من الأصوليين للإجماع، إنما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام، ومخالفتهم في الإجماع أصلا، وأما على قول من اعتبر قول العوام فيما لا يحتاج فيه إلى رأي واجتهاد، كالمسائل المتعلقة بالعقل، والعرف، وما شابهها، فالحد الصحيح عندهم أن يقال: (الإجماع هو: الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور، من جميع من هو أهله من هذه الأمة)، فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج إلى الرأي والاجتهاد، والكلَّ فيما لا يحتاج إلى ذلك، كالمسائل التي كان غير المجتهد كالمجتهد في فهمها ودركها، انظر: الباني (ص/ ١٩٣).

غير أن الاتفاق على الأمور التي لا يحتاج فيها إلى الاجتهاد - كالمسائل العرفية - لا يسمى إجماعا عند الفريق الأول، انظر: كشف الأسرار (٣/ ٤٢٤).

(٢) وهو الذي يسمى عند القوم بالإجماع الصريح الذي لم يخالف على حجيته إلا الشيعة، والخوارج، والنظام من المعتزلة، ونسب البزدوي الرأي المخالف في هذه المسألة إلى أهل الهوى، انظر: أصول البزدوي مع الكشف (٣/ ٤٦٣-٤٦٥) - الفصول (٣/ ٢٥٧) - الإحكام للآمدي (١/ ٢٠٠٩).

بعضهم وسكوت الباقين عن الرد(١).

والسكوت الذي هو حجة، السكوت عند عرض الفتوى عليهم، أو اشتهار الفتوى في الناس من غير ظهور رَدٍّ من أحدٍ، وذلك لأنه إذا كان الحكم عنده بخلاف ما سمع، لم يسعه السكوت عن ذكره، فيدل حاله، على سكوت يحل، وذلك إذا كان الحكم عنده كذلك(٢).

---

(١) هذا هو الإجماع السكوتي في اصطلاح الأصوليين، وقد اختلفوا فيه على أقوال:
القول الأول: إنه حجة وإجماع، قال به الحنابلة، وبعض الشافعية، وأكثر الحنفية، لكنهم اشترطوا وقوعه قبل استقرار المذاهب.
القول الثاني: إنه ليس بإجماع ولا حجة، وهو مذهب الشافعي في الجديد، وداود الظاهري، وعيسى بن أبان من الحنفية، والغزالي من الشافعية، إلا أنه قال: (إذا أفادت القرائنُ العلمَ بالرضا، يعتبر إجماعا).
القول الثالث: إنه ليس بإجماع ولكنه حجة، قال به أبو هاشم، واختاره ابن الحاجب.
القول الرابع: إنه إجماع بعد انقراض عصرهم، قال به أبو على الجبائي.
القول الخامس: إنه إجماع إن كان الحكم اجتهاديا تكليفيا، قال به الأنصاري.
القول السادس: إنه حجة إن كان فتيا لا حكما، قال به ابن أبي هريرة.
القول السابع: إنه حجة إن كان حكما لا فتيا، قال به أبو إسحاق المروزي.
القول الثامن: إنه حجة في عصر الصحابة، قال به بعض الأصوليين.
القول التاسع: إنه حجة إن كان الساكتون أقل، قال به بعض الأصوليين.
القول العاشر: إنه حجة إن وقع فيما يفوت استدراكه، قال به بعض الأصوليين.
القول الحادي عشر: إنه حجة مطلقا، قال به الإمام المحلي الشافعي.
القول الثاني عشر: إنه إجماع وحجة، وهو قول الإمام المصنف رحمه الله، ومن تابعه، بشروط ذكرها على ما يأتيك بيانها في المتن قريبا.

(٢) وذلك لأن السامعين من العلماء المجتهدين، وأمثال هؤلاء لا يحل لهم ←

هذا إذا دام على السكوت إلى مدة ينقضي في مثلها الحاجة إلى النظر لإصابة الحق(١)، فنفس السكوت، يكون(٢) لطلب الصواب.

لا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم(٣).

ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا(٤).

← السكوت عن إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم على خلاف ما ظهر، فسكوتهم حينئذ محمول على الوجه الذي يحل لهم، وهو موافقة ما صدر من القائلين لما أدى إليه اجتهاد الساكتين ورأيهم، انظر تقرير هذا المعنى في أصول السرخسي (١/ ٣٠٥).

(١) وحدد ابن مَلَكٍ هذه المدة بثلاثة أيام، أو مجلس العلم، شرح ابن ملك على متن المنار (ص/ ٧٣٨).

(٢) في (ت): قد يكون.

(٣) اختلف الأصوليون في العدد الذي ينعقد بهم الإجماع، على أربعة أقوال:
القول الأول: إنه يشترط فيه عدد التواتر، قال به إمام الحرمين، والقاضي أبو بكر الباقلاني.
القول الثاني: وجود عدد من المجتهدين، قل أو كثر، قال به المالكيه، وأكثر الحنفية، منهم الإمام المصنف رحمه الله.
القول الثالث: إن أقل ما ينعقد به الإجماع اثنان، قال به الغزالي، والمحلي، والحسامي.
القول الرابع: ثبوت حجية الإجماع ولو انعقد بمجتهد واحد، وذلك حينما لا يبقى في الدهر إلا مفت واحد، نسبه إمام الحرمين إلى الأستاذ أبي إسحاق، انظر: البرهان (١/ ٤٤٣) - المستصفى (١/ ٨٨) - شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ١٨١) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٣٤١) - تسهيل الوصول (ص/ ١٧٤) - الباني شرح الحسامي (ص/ ١٩٧).

(٤) في هذه المسألة عدة أقوال، أشهرها خمسة:
الأول: أن انقراض المجتهدين لا يشترط لانعقاد الإجماع، قال به ←

ولا عبرة بمخالفة العامة [لهم](١) في الباب(٢).

← جمهور العلماء من الحنفية، والشافعية، والأشاعرة، والمعتزلة، وقال الزركشي: (هو مذهب المحققين من الأصوليين).
الثاني: أن انقراض العصر شرط في حجية الإجماع، فإذا بقي واحد من المجمعين، جاز المخالفة، نُسِبَ هذا القول إلى الإمام أحمد بن حنبل، وابن فورك.
الثالث: أن انقراض المجمعين يشترط في الإجماع السكوتي دون الإجماع الصريح، وإليه ذهب أبو إسحاق الإسفراييني.
الرابع: أنه يشترط إن كان سند الإجماع قياسا، وأما إن كان نصا، فلا، قال به إمام الحرمين.
الخامس: أنه شرط في إجماع الصحابة دون غيرهم، وهو قول بعض الأصوليين، انظر تفصيل هذه الأقوال، وأدلة كل قول في البحر المحيط (٤/ ٥١٠-٥١٤) - البرهان (١/ ٤٤٤-٤٤٧) - المستصفى (١/ ١٩٢) - مسلم الثبوت مع شرحه (٢/ ٢٢٤).

(١) سقطت الزيادة من (ت).

(٢) قال جمهور الأصوليين: لا اعتبار بقول العوام في انعقاد الإجماع مطلقا، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني، وبعض المتكلمين: إنه يعتبر أقوال العامة مطلقا، واختاره الآمدي، واستدل له بقوله: (وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل، ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، وإذا كان كذلك، فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل، ثابتة للبعض، وقال بعضهم: إن قولهم معتبر فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي، وغير معتبر فيما يحتاج إليه، نسبه صاحب الباني إلى كثير من المحققين)، الإحكام للآمدي (١/ ٢٢٦)، وانظر أيضا: البرهان (١/ ٤٤٠-٤٤١) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٣٣٢) - اللمع (ص/ ٥١) - الباني شرح الحسامي (ص/ ١٩٨) - البحر المحيط (٤/ ٥١٠) - إرشاد الفحول (ص/ ٨٣).

ولا بالمتهمين بالهوى فيما خالفونا فيما نُسِبُوْا به[١] إلى الهوى[٢].

فأما خلافهم فيما عدا ذلك[٣]، فمعتبر ما لم يغلوا في هواهم، حتى كفروا، أو تَسَفَّهُوْا حتى يصيروا ماجنين لا تُقْبَلُ شهادتهم[٤].

أما الإجماع نصا: فما فيه إشكال.

وأما سكوتا: فلأن السامع ما يحل له السكوت عن بيان الحق

---

(١) (ب/ ١٠/ ل).

(٢) ولذلك لا اعتبار بخلاف الروافض في انعقاد الإجماع على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، كما لا يعتد بخلاف الخوارج في الإجماع الحاصل على خلافة على بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه.

(٣) في (ت): فيما عداه.

(٤) أي أن المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته مفضية إلى الكفر، كالمجسمة، وغلاة الروافض الذين يألهون عليا رضي الله تعالى عنه، فهو كالكافر، لا يعتبر قوله أصلا، وأما إن لم تكن مفضية إلى الكفر:
فقال شمس الأئمة السرخسي: إن قوله مقبول إن لم يكن يدعو إلى بدعته.
وقال قوم: لا يعتبر قوله مطلقا.
وقال الإمام الغزالي: يعتبر قوله مطلقا، وهو قول بعض الأصوليين الآخرين.
وقال قوم: قوله معتبر في حق نفسه، لا في حق غيره، قلت: وهذا يدخل في القول الثاني، إذ عدم اعتبار قوله في حق غيره، يستلزم عدم قبوله في الإجماع، إذ الغرض من الإجماع حجيته والعمل به كدليل شرعي لدى الجميع، راجع: أصول السرخسي (١/ ٣١٠-٣١٢) - أصول البزدوي مع الكشف (١/ ٢٤٢ - ٢٤٣) - التوضيح على التنقيح (٢/ ٤٥ - ٤٦) - المغني (ص/ ٢٧٨) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٣٣٥).

إذا علمه في خلافه، فتدل عدالته على أن سكوته على سبيل يحل له، وهو في كون المسموع حقا.

إلا أن شرطنا مدة التأمل لدرك الحق، لأن الحق لا يُنَال(١)، بالاجتهاد إلا بعد نظر في أشباه الحادثة، وتمييز الأشبه(٢) من بين الجملة، ولا بد لهذا من مدة.

ثم المدة لمثله في العادات لا يمتد إلى الموت، بل إلى حين يتبين له الوجه فيه، إما على الموافقة، فلا يلزمه النطق(٣)، فسكوته عن الرد، دليل عليه، أو على المخالفة، فيرده، أو يتعارض عليه الأشباه، فيلزمه الفتوى بأي الأشباه كان، فيصير سكوته فتوى بما ظهر من فتوى الأول.

فإن قيل: وقد يبدو للمجتهد في عمره ما يرجع به عن الأول، فهلا شُرِطَ لصحة الإجماع، الثبات على الفتوى منهم ما لم يموتوا؟

قلنا: لمـَّا ثبت أن الحق لا يعدو إجماعهم(٤)، عُلِمَ يقينا بعد الإجماع، إصابتُهُم الحقَّ بعينه، فلا يجوز بعد ذلك من واحد منهم، ولا من جماعتهم خلاف، كما لا يسعهم خلاف كتاب الله تعالى.

---

(١) في (ت): لا يقال.
(٢) أي: الأحق. (هل).
(٣) في (ت): فلا يلزمه النطق به.
(٤) في (ق): جماعتهم.

فإن قيل: إن السكوت قد يكون مهابة، فقد سئل ابن عباس رضي الله عنهما[(١)] عن حجته على رد العول[(٢)] في الفرائض، فذكرها، فقيل له: فهلا ذكرته لعمر رضي الله عنه[(٣)]، فقال: مهابة[(٤)].

قلنا: ما هذا بصحيح عندنا، فعمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير

---

(١) هو سيدنا عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ابن عم رسول الله ﷺ، حبر الأمة، وأحد العبادلة الأربعة، توفي في الطائف سنة (٦٨) هـ، انظر: الإصابة (٢/ ٣٣٠) - الاستيعاب (٣/ ٩٣٣).

(٢) العول في اللغة: مصدر عال إذا ارتفع، يقال: عال النهر، إذا زاد وارتفع، النهاية (٣/ ٣٢١)، وفي اصطلاح علم الميراث: زيادة في السهام، ونقص في الأنصباء، فيقال: عالت الفريضة، إذا ارتفعت وزادت سهامها على أصل حسابها الموجَب عن عدد وارثيها، عدة الباحث (ص/ ٤٦).

(٣) هو: أبو حفص عمر بن الخطاب القرشي، ثاني الخلفاء الراشدين، كان له دقة الفهم، وبراعة الاستنباط، وقد نزل الوحي في أكثر من موضع موافقا لاجتهاده، مناقبه كثيرة، استشهد سنة (٢٣) هـ، انظر: الاستيعاب (٣/ ١١٥٥) - تذكرة الحفاظ (١/ ٨).

(٤) المسألة التي عالت، ووقع الخلاف فيها بين الصحابة، وتكلموا فيها بالرأي، كانت في امرأة ماتت عن زوج وأختين، وهي أول مسألة عالت في الإسلام، وقد وقعت في خلافة عمر رضي الله عنه، فجمع الصحابة وقال: فرض الله للزوج النصف، وللأختين الثلثين، فإن بدأت بالزوج، لم يحصل للأختين حقهما، وإن بدأت بالأختين، لم يبق للزوج حقه، فأشيروا عَلَيَّ، فأشار إليه العباس رضي الله عنه بالعول، قائلا: أرأيت لو مات رجل وترك ستة دراهم، ولرجل عليه ثلاثة، وللآخر أربعة، أليس يجعل المال سبعة أجزاء؟ فأخذت الصحابة بقوله، ثم أظهر ابن عباس رضي الله عنهما الخلاف بعد ذلك، ولم يأخذ بقوله إلا قليل.
ولما بَيَّنَ ابن عباس رضي الله عنهما لزفر بن أوس وجهة نظره بعد ذلك في العول.
قال له زفر: ما منعك أن تشير على عمر بذلك؟
قال هبته، انظر المسألة بطولها في: التلخيص الحبير (٣/ ٨٩ - ٩٠) - السنن الكبرى للبيهقي (٦/ ٢٥٥).

من كبار الصحابة، ويسأله، ويمدحه، ويستحسن اجتهاده(١)، وقد ظهر ردُّه عليه في مسائل.

ولئن ثبت، فتأويله: أن مهابته لسبقه عليه في الدين، والفقه، والرأي، منعته عن المبالغة في المناظرة، لا أنه سكت عن نفس الردِّ، فعمر رضي الله عنه كان ألين للحق من غيره(٢).

وكان يقول: (لا خير فيكم ما لم تقولوا، ولا خير فِيَّ ما لم أسمع)(٣).

وكان يقول: (رحم الله امرأً أهدى(٤) إلى أخيه عيوبَه)(٥).

---

(١) يؤيد ذلك ما ذكره الإمام ابن حجر رحمه الله في ترجمة ابن عباس رضي الله عنهما نقلا عن فوائد ابن المقرئ: (أن عمر رضي الله عنه كان يأخذ بقول ابن عباس رضي الله عنهما في الفضل، وعمر عمر)، الإصابة (٢/ ٣٢٤).

(٢) روي أن عمر رضي الله عنه خطب يوما فقال: ألا لا تغالوا في صدقات النساء، فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا، أو تقوى عند الله، لكان أولاكم بها رسول الله ﷺ، ما أصدق قطُّ امرأة من نسائه، ولا بناته فوق اثنتي عشرة أوقية.
فقامت إليه امرأة فقالت: يا عمر! يعطينا الله وتحرمنا؟ أليس الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٢٠]؟
فقال عمر: أصابت امرأة، وأخطأ عمر، وفي رواية: فأطرق عمر، ثم قال: (كل الناس أفقه منك يا عمر)، رواه ابن ماجه، كتاب النكاح، باب صداق النساء، (١/ ٦٠٧).
وقال القرطبي: (أخرجه أبو حاتم البستي في صحيح مسنده عن أبي العجفاء السلمي)، الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٩٩).

(٣) ذكره أبو يوسف في الخراج (ص/ ١٣٩)، مع اختلاف في اللفظ، ولفظه في الخراج: (لا خير فيكم إن لم تقولوه لنا، ولا خير فينا ما لم نقبل).

(٤) (أ/ ١١/ ل).

(٥) لم أقف عليه.

وكان أكثر الناس شورى[(١)].

وجائز عندنا أن يكون فقيهان مختلفان في مسالة، وأحدهما أسبق وأكثر فقها، ويسلم الذي دونه للذي هو فوقه، اتهاما لرأي نفسه، ولا يَرُدُّ عليه رد منكر.

فإن قيل: أليس روي أن عمر رضي الله عنه شاور في مالٍ فَضَلَ عنده للمسلمين، فأشاروا عليه بالإمساك إلى وقت الحاجة، وعلي رضي الله تعالى عنه [كان][(٢)] ساكتا في القوم، فسأله عمر رضي الله تعالى عنه، فقال: قد تكلم القوم، فقال: لَتَتَكَلَّمَنَّ، فأمر بالقسمة، وروى فيها حديثا عن رسول الله ﷺ[(٣)]، فقد استجاز عليٌّ

---

(١) حتى روي أن الأخذ بمبدأ الشورى أصبح سجية له، فكان في خلافته إذا ورد عليه حكم، نظر في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، فإن وجد فيهما ما يقضي به، قضى به، فإن أعياه ذلك، سأل الناس، هل كان لأبي بكر فيه قضاء؟ فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء، قضى به، وإلا دعا رؤوس الناس، فإذا اجتمعوا على أمر، قضى به، إعلام الموقعين (١/ ٦٢) - جامع بيان العلم وفضله (ص/ ٣١٤).

(٢) سقطت الزيادة من (ق).

(٣) روى محمد بن الحسن بسنده عن موسى بن طلحة قال: أوتي عمر بن الخطاب بمال، فقسمه بين المسلمين، فبقي منه بقِيَّة، فشاور القوم، فقال بعضهم: قد أعطيت كلَّ ذي حق حقَّه، فأمسك هذه الباقية لنائبة إن كانت.
قال: وعلي في القوم ساكت.
قال: فقال عمر: ما تقول يا أبا الحسن؟
قال: فقال علي: قد قال القوم.
قال: فقال عمر: لتقولنَّ.
فقال له علي: لـمَ تجعل يقينك شكا؟ وتجعل عِلْمَك جهلا؟ ←

السكوت، وعنده الحكم بخلاف ما أفْتَوْا.

قلنا: إن عليا رضي الله عنه استجاز السكوت، لأن ما أشار القوم إليه من الإمساك إلى وقت نائبة أخرى، كان حسنا جائزا، ولكن لما استُنْطِقَ، نطق بالقسمة، ففيها الاحتياط للخروج عن الأمانة، وهو الأحسن، والنطق بمثل هذا لا يجب، ولكن يحسن، فيجوز السكوت عنه، ويكون دلالة على حسن ما ظهر.

على أنا لم نجعل نفس السكوت دلالة على التقرير، فإنه جائز للتأمل فيما قال القوم، ولتجربة أفهامهم إلى وقت الإمضاء.

ثم لا عبرة [بمخالفة][١] العامة: لأنه لا بصر لهم في الباب، كما لا عبرة بالمجانين في كل باب[٢].

← قال: فقال له عمر: لتخرجن مما قلت.
فقال له علي: أما تذكر حين بعثك رسول الله ﷺ ساعيا، فأتيت العباس، فلم يعطك، وكان بينك وبينه كلام، فوجد عليك رسول الله ﷺ، فاستعنت بي عليه، فصلينا معه الظهر، فدخل، ثم صلينا معه العصر، فدخل، ثم استأذنا عليه، فأذن لنا، فاعتذرت إليه، فعذرك ثم قال: «أما علمت أن عم الرسول صنو أبيه إنا كنا احتجنا إلى مال، فتسلفنا من العباس صدقة سنتين».
فقلنا: قد صَلَّيْنا معك الظهر والعصر.
فقال: «مال أتاني، فقسمته، فبقيت منه فضلة، فمكثت في ذلك حتى وجدت لها موضعا...»، فقسم عمر ذلك المال، فأصاب طلحة ثمانمائة درهم، انظر: الأصل، كتاب الزكاة، باب زكاة البقر (٢/ ٦٧ - ٦٨).

(١) سقطت الزيادة من (ق).

(٢) سبق وأن ذكر الإمام المصنف رحمه الله هذه المسألة في أول هذا الباب، وعلقنا عليها بذكر أقوال الأصوليين فيها، فراجعها هناك.

ولا عبرة بالذين لا تقبل شهادتهم في باب الدنيا: لتهمة الكذب بسبب الفسق، لأن أمر الدين فوق أمر الدنيا[١]، فكل تهمة أوجبت ردَّ شهادتهم في باب الدنيا، أوجبت ردَّها في الدين، إلا أن ما وراء تهمة الفسق من نحو الأبوة، والضغينة، لا تتصور تهمة في باب الدين، وإظهار أحكام الله تعالى، فلم يعتبر[٢].

فأما صاحب الهوى: فلا عبرة[٣] بخلافه في نفس ما نسب إلى الهوى[٤]، لأنه لا يُنْسَبُ إلى الهوى، إلا إذا خالف فيما يجب

---

(١) ولأن إخباره عن نفسه فيما أدى إليه اجتهاده، غير موثوق به لفسقه، فربما أخبر بالوفاق لمصلحة دنيوية لنفسه، أو لغيره، وهو مخالف، وبالخلاف بنفس السبب، وهو موافق، فلمَّا تعذَّر الوصول إلى معرفة قوله، سقط أثره، وكذلك فإن العدالة ركن في الاجتهاد، فإذا فاتت العدالة، فاتت أهلية الاجتهاد، بتصرف يسير من: البحر المحيط (٤/ ٤٧٠-٤٧١).

(٢) إذا بلغ الفسقة في العلم مبلغ الاجتهاد، فهل يعتبر وفاقهم أو خلافهم في انعقاد الإجماع؟ اختلفوا على قولين:
فذهب معظم الأصوليين - كما قاله إمام الحرمين -: إلى أنه لا يعتد بخلافهم، وينعقد الإجماع بدونهم، وقال الإمام الجصاص من الحنفية: إنه الصحيح عندنا، وقال ابن برهان - على ما حكاه عنه الزركشي -: وهو قول كافة الفقهاء والمتكلمين.
ونقل عن بعض المتكلمين: أن خلافهم معتد به، واختاره الغزالي في المنخول، لأن المعصية لا تزيل اسم الإيمان، فيكون قول من عداهم، قول بعض المؤمنين، لا كلهم، فلا يكون حجة، وإليه مال إمام الحرمين أيضا، انظر: البحر المحيط (٤/ ٤٧٠) - البرهان (١/ ٤٤١-٤٤٢) - الفصول (٣/ ٢٩٣-٢٩٤) - المنخول (ص/ ٣١٠).

(٣) في (ت) لا عبرة.

(٤) في (ت): ما ينسب له إلى الهوى.

الفتوى به بدليلٍ يوجب العلم يقينا، فيصير خلافه ذلك الدليل برأيه، ساقطا، كخلافه نصًّا يُروَى له، هوى.

وأما في غير ذلك من الأحكام، بأن ظهرت[(١)]، منه مجانة في نحلته بخلاف الحجج - تعصبا[(٢)] لمذهبه بلا دليل، أو لقلة التأمل لا عن تأويل لشبهة - لم يعتبر خلافه، كما لا تُقْبَلُ[(٣)] شهادته، وكذلك إذا غلا في هواه حتى كفر، لأن المعتبر إجماع المسلمين.

ولهذا لم نُبَالِ بخلاف الروافض[(٤)] إيانا في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وبخلاف الخوارج[(٥)] إيانا في إمامة علي رضي الله عنه، لفساد تأويلهم، وإن لم نُكَفِّرْهُمْ للشبهة.

وإنما قلنا: إن السكوت الذي هو حجة، مرَّة يثبت بالسكوت

---

(١) في (ت): فإن ظهرت.

(٢) (ب/ ١١/ ل).

(٣) في (ت): كما لم تُقْبَلْ.

(٤) الروافض هم الذين رفضوا زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم - لما سألوه عن رأيه في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما - فأثنى عليهما خيرا وقال: (ما سمعت أبي يقول فيهما إلا خيرا)، فانفصلوا عنه وفارقوه، وكان عددهم خمسة عشر ألفا، فقال لهم زيد رضي الله عنه: (رفضتموني)، فسموا رافضة، وهم من أهل الأهواء والزيغ، انظر: الفرق بين الفرق (ص/ ٢٥) - منهاج السنة النبوية (١/ ١٦).

(٥) الخوارج هم الذين خلعوا طاعة الإمام علي رضي الله عنه عندما حصل التحكيم، وانشقوا عليه، وبالغوا في نصب العداء له، ومن مذهبهم: أنهم يجوزون على الأنبياء عليهم السلام الكبائر، ولا يرجمون الزاني، وهم سبع فرق رئيسيه كبرى، أشهرها: الأزارقة، والنجدات، انظر: الفصل لابن حزم (٤/ ١٨٨) - أصول الدين للبغدادي (ص/ ٣٣٢).

بعد عرض الفتوى[١] - وهو ظاهر - ومرَّة يثبت بعدم الخلاف مع اشتهار الفتوى، لأن الفتوى من البعض إذا اشتهر في العامة، لم يجز الخفاء على الأقران في العادة، فيصير الاشتهار كالعرض عليه.

ثم الردُّ يجب على السامع إذا كان الحق عنده بخلافه على سبيل الاشتهار كالأول، ليصير معارضا إياه أينما ثبت الأول، كالآية إذا نسخت، لزم الرسول ﷺ أن يُبَلِّغَ الناسخَ[٢]، أينما بَلَّغَ الأول، وإذا لزمه ردٌّ شائع مثلُ الأول، لم يجز ظهور أحدهما دون الآخر.

وهذا كما قيل: إن القرآن معجزة لعجز العرب عن المعارضة، وهذا العجز لا يمكن إثباته إلا من طريق عدم الظهور، فكان حجة، لأنه ممتنع في العادات اندراس أثر مثل القرآن بعد وجوده، والمنكرون للقرآن أكثر من المؤمنين به، وكانوا محتاجين إلى رده بالمعارض[٣]، ولا يمكنهم إلا بالرواية، كما احتاج المؤمنون إلى رواية القرآن لإثباته.

فإن قيل: إن المزارعة[٤] اشتهرت في الناس بعد أبي حنيفة

(١) في (ت) (ق): بعد عرض الفتوى عليهم.
(٢) في (ت): أن يبلغ الناس.
(٣) في (ت): بالمعارضة.
(٤) المزارعة: مفاعلة من الزراعة، وهي الحرث والفلاحة، وفي الشرع: عقد على الزرع ببعض الخارج، الاختيار (٣/ ٧٤).

رضي الله عنه من غير ظهور ردٍّ، ثم لم يصر إجماعا.

قلنا: إن الرد شائع من شيعةِ أبي حنيفة فتوى ومناظرة، إلا أن الناس عملوا بقول غيره، وعند ما لا يجوِّزُ المزارعة، جائز اتباعُ الناس في هذا الباب من خالفَ أبا حنيفةَ رضي الله عنه، لضربِ رجحانٍ يبدو لهم، فلا يكون سكوتهم عن تضليلهم والشنعة عليهم، تقريرا إياهم على أنه هو الحق دون ما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه(١).

وهذا كما إذا بلغ المفتيَ قضاءُ(٢) القاضي بخلاف رأيه، فسكت، لم يدل سكوته على الرجوع إلى قول القاضي، لأنه [مع خلافه](٣) رأيا، يعتقد نفاذ قضائه بخلاف رأيه، والله تعالى أعلم.



(١) في هذا إشارة إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله من القول بعدم جواز المزارعة، وبه قال زفر من أصحابه أيضا، وذهب أبو يوسف، ومحمد رحمهما الله تعالى: إلى جوازه، والفتوى في المذهب على قولهما، انظر أدلة المجيزين والنافين لهذا العقد في: المبسوط (٢٣/ ١-١٧) - مجمع الأنهر (٢/ ٤٩٨-٤٩٩) - الاختيار (٣/ ٧٤-٧٥).

(٢) (أ/ ١٢/ ل).

(٣) سقطت الزيادة من (ت).



القول في أقسام الإجماع

أقسام الإجماع أربعة:

- إجماع الصحابة نصًّا.

- وإجماعهم بنصِّ البعض وسكوت الباقين.

- وإجماع أهل [كل](١) عصر بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول.

- وإجماعهم على أحد أقوال اختلف فيها السلف.

ومن الناس من قال: لا إجماع لمن بعد الصحابة(٢).

ومنهم من قال: لا إجماع إلا لأهل المدينة(٣).

---

(١) سقط الزيادة من (ت).

(٢) قال به داود الظاهري، وهو ظاهر كلام ابن حبان البستي، وبه قال الإمام أحمد في رواية عنه، والمشهور عنه: القول بحجية إجماع الصحابة، وإجماع غيرهم في كل عصر، البحر المحيط (٤/ ٤٨٢) - العدة (٤/ ١٠٩٠-١٠٩١) - أصول مذهب الإمام أحمد (ص/ ٣٧٢-٣٧٦) - إرشاد الفحول (ص/ ٧٧).

(٣) نسب هذا القول غير واحد من الأصوليين إلى المالكية، لكن المشهور عنهم: القول بحجية إجماع أهل المدينة، لا نفي حجية الإجماع الصادر عن غيرهم، والفرق بين القولين ظاهر، ينظر: شرح تنقيح الفصول (ص/ ٣٣٤) - شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٣٥).

لكن الزركشي قال: (ونَقَلَ عنه، أي عن الإمام مالك، الصيرفيُّ في الأعلام، ←

ومنهم من قال: لا إجماع إلا لعترة الرسول ﷺ[١]، لأن الإمام منهم، والإمام معصوم عن الكذب[٢].

ومنهم من قال: لا إجماع إذا كان في السلف من خالفهم[٣].

← والرؤيانيُ في البحر، والغزاليُ في المستصفى: أن الإجماعَ هو إجماعهم، أي إجماع أهل المدينة، دون غيرهم، وهو بعيد)، البحر المحيط (٤/ ٤٨٣)، ولعل الإمام الدبوسي رحمه الله اعتمد على قول منقول عنهم، أو منسوب إليهم، والله تعالى أعلم.

(١) العترة: نسل الإنسان، قال الأزهري: (وروى ثعلب عن ابن الأعرابي: أن العترة، ولد الرجل، وذريته، وعقبه من صلبه، ولا تعرف العرب من العترة غير ذلك)، المصباح المنير (ص/١٤٨)، والمراد بعترة الرسول ﷺ هم: عليٌّ وفاطمة، والحسن، والحسين رضوان الله عليهم، البحر المحيط (٤/ ٤٩٠).

(٢) قال بذلك الزيدية، والشيعة الإمامية.

(٣) قال به أبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي، وأحمد بن حنبل، وأبو الحسن الأشعري، وإمام الحرمين، والغزالي، وجماعة من الأصوليين، وهو اختيار الآمدي، ونقله بعض المشايخ عن الإمام أبي حنيفة أيضا، ينظر: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٢/ ٢٢٦) - المحصول (٤/ ١٣٥) - المنخول (ص/ ٣٢٠) - الإحكام للآمدي (١/ ٢٧٥) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٣٢٨) - مختصر ابن اللحام (ص/ ٧٩).

وذهب أكثر الحنفية إلى جواز هذا الإجماع، منهم: محمد بن الحسن، وأبو يوسف، والكرخي، قال الأستاذ أبو منصور: وهو قول أصحاب الرأي، وأكثر المعتزلة، والحارث بن أسد المحاسبي، وأبي علي بن خيران، واختاره الإصطخري، والقاضي أبو الطيب، وابن الصباغ، والرازي، وأتباعه، ونقله إلكيا عن الجبائي وابنه، وأبي عبد الله البصري.

وفي المسألة قول ثالث حكاه أبو بكر الرازي، وهو: إن كان خلافا يؤثِّم فيه بعضهم بعضا، كان إجماعا، وإلا فلا، ينظر: البحر المحيط (٤/ ٥٣٣- ٥٣٤).

والصحيح: هو القول الأول[١]، لأن الدلائل التي تجعل الإجماع حجة، لم تخص قوما بنسب، ولا مكان، ولا قرن، والأقوال الأربعة الأخيرة، مهجورة.

وقد حكى مشايخُنا عن محمد بن الحسن رحمه الله نصا: أن إجماعَ كلِّ عصر حجة، إلا أنه على مراتب أربعة:

فالأقوى:- إجماع الصحابة نصا: لأنه لا خلاف فيه بين الأئمة[٢]، لأن العترة يكونون فيهم[٣]، وكذلك أهل المدينة.

- **ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين:** لأن السكوت في الدلالة على التقرير، دون النص.

- **ثم إجماع مَنْ بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قولُ مَنْ سبقهم:** لأن الصحابة كانوا خلفاء الرسول ﷺ، ومن بعدهم كانوا خلفاء الصحابة، فيقع بينهم وبين خلفائهم من التفاوت، قُرْبُ ما

---

(١) أي: والصحيح هو التقسيم الأول، لا القول الأول في التقسيم الأول، أو التقسيم الثاني، ويظهر ذلك جليا من تعليل الإمام المصنف رحمه الله المباشر: (لأن الدلائل التي تجعل الإجماع حجة، لم تخص قوما بنسب، ولا مكان، ولا قرن . . .).

(٢) إلا خلافا نقله القاضي عبد الوهاب عن قوم من المبتدعة الذين نفوا حجِّيَّة إجماع الصحابة رضي الله عنهم أيضا، إرشاد الفحول (ص/٧٧)، ولكن لا اعتبار لقول هؤلاء وأمثالهم لا في النفي ولا في الإثبات، لأن قولهم هذا مخالف لإجماع الأمة بعد ثبوته وتقرُّرِه، والله تعالى أعلم.

(٣) في (ق): لأن العبرة تكون فيهم.

يقع بينهم وبين الرسول ﷺ.

[و][١] لأن النبي ﷺ قال: «خير الناس رهطي الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشوا الكذب»[٢]، فرَتَّبَهُم النبيُّ ﷺ على مراتبَ في الخيرية، فكذلك نحن نُرَتِّبُهُمْ في كونهم حجةً[٣]، لأنه نهايةُ ما تنتهي إليه صفة الخيرية.

- **ثم إجماعهم على حكم سبقهم فيه مخالف:** لأن هذا فصل اختلف فيه الفقهاء[٤].

---

(١) سقطت الزيادة من (ت).

(٢) لم أجد من أخرجه بهذا اللفظ، لكن أصله ثابت ومتفق عليه، وأقرب الألفاظ إليه، ما رواه عمران بن الحصين رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: "خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن"، أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ (٧/ ٥)، رقم (٣٦٥٠)، مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة، (٥/ ٦٦-٦٧)، رقم [٢١٠] (٢٥٣٣).

(٣) أي: في كون قولهم حجة.

(٤) الاختلاف وإبداء الرأي في مثل هذه المسائل من وظيفة الأصوليين لا من الفقهاء، ولعل الإمام المصنف رحمه الله يقصد بالفقهاء، الفقهاء الأصوليين، أو لتقدم العلم، وتبحر العلماء في عصر المؤلف، كان الفقيه على معرفة تامة بالأصول، والأصولي بالفقه، أو كان لفظ (الفقيه) يطلق على الأصولي، و(الأصولي) على الفقيه، أو لأن (الفقيه) لا يمكن أن يكون فقيها كاملا إلا إذا كان على تامٍّ ودراية كاملة بعلم الأصول، والله تعالى أعلم.

فقال بعضهم: هذا[١] لا يكون إجماعا[٢]، لأن الدلائل الموجبة عمت جميع الأمة، والأمة اسم يعم الحي والميت، فلا ينعقد الإجماع إجماعا ما وجد في الأمة مخالف من حي أو ميت.

ولأن ذلك المخالف لو كان حيا للحال، لم ينعقد إجماع من سواه إجماعا، فكذلك وإن مات، لأنه لا يعتبر خلافه خلافا لحياته، بل لحجته، وبالموت لا تتبدل الحجة[٣].

ولأنا متى جعلنا إجماعَ المتأخرين حجة موجبة، وجب تضليل المخالف، ولا يجوز تضليله، أيجوز تضليل ابن عباس رضي الله عنهما في مسألة العول، ومسألةِ توريث الأم مع الزوج والأب، ثلث المال كاملا[٤]،

---

(١) (ب/ ١٢/ ل).

(٢) قال به الإمام الشافعي رحمه الله، ونقله القاضي في (التقريب) عن جمهور المتكلمين والفقهاء، وقال: (وبه نقول)، وقال سليم الرازي: (إنه قول أكثر أصحابنا، وأكثر الأشعرية)، وكذا قال ابن السمعاني، وقال إلكيا، وابن برهان: (ذهب الشافعي: إلى أن حكم الخلاف لا يرتفع)، وقال الشيخ أبو على السنجي في شرح التلخيص: (إنه أصح قولي الشافعي)، ونقل عن الإمام الشافعي أنه قال: (حد الخمر أربعون، لأنه مذهب الصديق رضي الله عنه، وقد أجمعوا بعد هذا على أن حدَّه ثمانون)، البحر المحيط (٤/ ٥٣٣)، بشيء من الاختصار والتصرف.

(٣) ومن عبارات الإمام الشافعي الرشيقة في هذا الصدد قوله رحمه الله: (المذاهب لا تموت بموت أربابها)، ومعناه كما قال إمام الحرمين: (أي فكان الخلاف باقيا، وإن ذهب أهله)، البحر المحيط (٤/ ٥٣٣).

(٤) قال ابن عباس رضي الله عنهما فيمن توفي عن زوج وأبوين: للأم ثلث المال كله، وهو قول علي رضي الله عنه، وذلك لأن الله تعالى فرض لها الثلث عند عدم الولد والإخوة، وليس ههنا ولد ولا إخوة، فكان لها ثلث المال كاملا، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر»، والأب ←

وقد أجمعنا على خلافه(١).

قال محمد بن الحسن رحمه الله فيمن قال لامرأته: أنتِ خلية، ونوى ثلاثا، ثم جامعها في العدة، وقال: علمت أنها علَيَّ حرام، لم يُحَدَّ، لأن عمر رضي الله عنه كان يراها واحدة(٢)، وقد أجمعنا

← ههنا عصبة، فيكون له ما فضل عن ذوي الفروض.
وقال جمهور الفقهاء من الصحابة ومن بعدهم: إن للأم ثلث ما يبقى بعد فرض الزوج، بدليل قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]، فالآية جعلت لها ثلث ما يرثه الأبوان، ومادام يرثان في هذه المسألة الباقي بعد فرض الزوج، فيكون لها ثلث ما بقي بعد فرض الزوج، ولأنا لو أعطيناها ثلث الكل، أدَّى إلى تفضيل الأنثى على الذكر، مع استوائهما في سبب الاستحقاق والقرب، وإنه خلاف الأصول في باب الميراث، قال ابن قدامة رحمه الله بعد ذكره أدلة الجانبين: (والحجة معه لو لا انعقاد الإجماع من الصحابة على خلافه)، المغني (٩/ ٢٣ - ٢٤)، وانظر أيضا: التلخيص الحبير (٣/ ٨٦) - الاختيار (٥/ ٩٠) - المهذب (٢/ ٢٧) - بداية المجتهد (٢/ ٣٤٣).

(١) لم يتحقق هذا الإجماع بمعناه الحقيقي، فإن من العلماء من وافق ابن عباس رضي الله عنهما في رأيه، منهم شريح في زوج وأبوين، وكذلك علي رضي الله عنه في رواية عنه، وابن سيرين، وأبو ثور في زوجة وأبوين، انظر: المغني (٩/ ٢٣-٢٤).
ولعل الإمام المصنف رحمه الله لم يبلغه خلاف هؤلاء، أو بلغه، ولكن لم يعتبر خلافهم معتبرا بعد وقوع الإجماع من الصحابة على خلاف ابن عباس رضي الله عنهما، إلا ما روي عن مخالفة علي رضي الله عنه في ذلك، إن ثبتت هذه الرواية عنه، والله تعالى أعلم.

(٢) قال ابن قطلوبغا: (قال ابن أبي شيبة: حدثنا محمد بن فضيل عن الأعمش، عن إبراهيم، عن عمرو، عن عبد الله قالا: في الخلية تطليقة، وهو أملك بها، وبه عن عمر، وعبد الله في البتة، قالا: تطليقة وهو أملك بها)، تخريج أحاديث أصول البزدوي بهامش أصول البزدوي (ص/ ٢٤٤).

بخلافها[١].

فنية الثلاث صحيحة بلا خلاف بين الأمة اليوم، ولو سقط قول السابق، لانقطعت الشبهة[٢]، كالآية المنسوخة، لا تُبَقِّيْ شبهةً في استباحة المنسوخ، ولكن الذي ثبت عندنا أنه إجماع.

وقد روى محمد بن الحسن (رحمه الله) عنهم جميعا: أن القاضي إذا قضى ببيع أم الولد، لم يجز، وقد اختلف فيها الصدر الأول[٣]،

---

(١) أي: أن الرجل إذا قال لزوجته: (أنتِ خلية) ونوى بها ثلاثا، يقع ثلاثا عند الجميع، على خلاف ما كان يقول به عمر رضي الله عنه من أن الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية، وإن نوى الزوج ثلاثا، ولكن العلماء اختلفوا في صور أخرى من هذه اللفظة:
فقال الإمام مالك: يقع بها الثلاث وإن لم ينو بها شيئا، وهو قول الإمام أحمد في المشهور عنه.
وقال الحنفية، والثوري: إن نوى ثلاثا، فثلاث، وإن نوى اثنتين، أو واحدة، وقعت واحدة.
وقال الشافعية: يرجع إلى ما نواه، وبه قال الإمام أحمد في رواية أخرى عنه، ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٣/ ٣٨٧-٣٨٨) - المغني (١٠/ ٣٦٣-٣٦٦) - المهذب (٢/ ٨٢-٨٣).

(٢) يعني: لو سقط قول عمر رضي الله عنه، لزالت الشبهة الدارئة للحد، فوجب الحد، ولكن لم يسقط قول عمر رضي الله عنه، فثبتت الشبهة، فلم يُحَدَّ.

(٣) فكان من رأي علي، وابن عباس، وابن الزبير إباحة بيعهن، وأما عمر، وعثمان، وعائشة كانوا يذهبون إلى عدم جواز بيعهن، المغني (١٤/ ٥٨٤-٥٨٥).
وروى البيهقي عن عبيدة أنه قال: خطب عليٌّ الناسَ فقال: شاورني عمرُ في أمهات الأولاد، فرأيت أنا وعمر أن أعتقهن، فقضى به عمر حياتَه، وعثمانُ حياتَه، فلمَّا وَلِيْتُ رأيتُ أن أرقهن، قال عبيدة: فرأي عمر وعلي في الجماعة، ←

لأن الخَلَفَ بعدهم أجمعوا على أنه لا يجوز[١]، ولو بقي قول الماضي[٢] معتبرا - كأنه حي - لنفذ قضاء القاضي بما اختلف فيه الفقهاء.

والحجة فيها: أن إجماع الصحابة إنما كان حجة، لامتناع أن يَعْدُوَ الحقُّ جماعتَهم بالدلائل التي أوجبت الكرامة لهم، لكونهم أمة محمد ﷺ، فلم يَجُزْ كذلك أن يَعْدُوَ الحقُّ جماعةَ التابعين، أو من بعدهم.

ولأن الله تعالى بِجَعْلِهِمْ خيرَ أمة يأمرون بالمعروف، جعل إجماعَهم حجة، وصفة الخيرية بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لا يتصور إثباتها إلا مع الحياة، فإن الميتَ لا يتصور منه الأمر بالمعروف، فثبت أنه لم يُرِدْ بهذه الكلمة، جماعةَ الأمة من حين رسول الله ﷺ إلى يوم القيامة، ولكن أمتَه الأحياءَ[٣] في كل عصر.

← أحب إلينا من رأي علي وحده، السنن الكبرى للبيقي، كتاب عتق أمهات الأولاد، باب الرجل يطأ أمته بالملك فتلد له (٢/ ٦٠ - ٦١).

(١) القول بإجماع الخلف على عدم جواز بيع أمهات الأولاد، ليس بدقيق، فإن من الخلف من يُجَوِّزون بيعها، كبشر المريسي، وداود، ومن تبعه من أصحاب الظواهر، مستدلين بأن المالية، والمحلية للبيع قبل الولادة، معلوم فيها بيقين، فلا يرتفع إلا بيقين مثله، وخبر الواحد لا يوجب علم اليقين، هذا ما نقله عنهم الإمام السرخسي، ينظر: المبسوط (٧/ ١٤٩).

(٢) في (ق): قول القاضي.

(٣) (أ/ ١٣/ ل).

وإذا كان كذلك، تبين بإجماع الخلف على قول[١] من الجملة، أن ما سواه خطأ يقينا، كما لو عُرِضَ على النبي ﷺ، فَصَوَّبَ ذلك الواحدَ.

ولا يصير من خالفه ضالا، لأنه خالف حين لا إجماع، فكان كخلافٍ وُجِدَ من الصحابة، فَعُرِضَ على النبي ﷺ فبَيَّنَ خطأ بعضِهم، فإنه لا يصير ضالا بما قاله قبل بلوغه نصُّ رسولِ الله ﷺ.

وكما كان أهل قباء[٢] كانوا يصلون إلى بيت المقدس[٣]، وقد نزل آية التوجه إلى الكعبة، فأتاهم آت، فأخبرهم بذلك، فاستداروا كهيئتهم إلى الكعبة في صلاتهم[٤]، فبلغ ذلك

---

(١) في (ت): على قول واحد.

(٢) (قُباء): بضم القاف، قرية حول المدينة في جنوبها، وأصله اسم بئرِ ماءٍ هناك، عرفت القرية بها، وكانت تبعد ميلين عن المدينة، [فصار الآن جزءا منها]، وفيها مسجد التقوى، وكانت أول مكان نزل فيه رسول الله ﷺ بعد الهجرة المباركة، معجم البلدان (٤/ ٣٠١).

(٣) (بيت المقدس): مأوى الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، ومنه عرج بالنبي ﷺ إلى السماء، وفيه المسجد الأقصى، أولى القبلتين، وثاني البيتين، وثالث الحرمين، ومنه ينفخ بالصور يوم القيامة، [طهَّره الله من براثن اليهود]، معجم البلدان (٥/ ١٦٦).

(٤) عن البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: (كان رسول الله ﷺ صلّى نحو بيت المقدس ستة عشر - أو سبعة عشر - شهراً، وكان رسول الله ﷺ يحب أن يُوَجَّهَ إلى الكعبة، فأنزل الله ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ١٤٤]، فتوجه نحو الكعبة، وقال السفهاء من الناس - وهم اليهود -: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢]، ←

رسول الله ﷺ، فلم يُنْكِرْ عليهم.

وهذا لأن الإجماع هو الحجة التي يضل الإنسان بمخالفتها، ولم يكن - حين ما قاله هذا القائل بخلافه - إجماع.

أليس عبد الله بن عباس رضي الله عنهما كان يُجَوِّزُ بيعَ الدرهم بالدرهمين[1]، وكان يبيح المتعة بعد رسول الله ﷺ، ثم رجع لما

← فصلَّى مع النبي ﷺ رجل، ثم خرج بعد ما صلى، فمر على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلُّوْن نحو بيت المقدس، فقال هو يشهد أنه صلى مع رسول الله ﷺ، وأنه توجه نحوَ الكعبة، فتحرف القوم، حتى توجهوا نحو الكعبة)، أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، (١/ ٥٩٨)، رقم (٣٩٩)، ومسلم، كتاب المساجد، باب تحويل القبلة، (٢/ ١٨٤)، رقم [١٥] (٥٢٧).

وأما في أي صلاة، وفي أي مسجد كان التحول؟ اختلفت الروايات في ذلك: قال الإمام ابن حجر رحمه الله: (فظاهر حديث البراء هذا، أنها الظهر، وذكر محمد بن سعد في الطبقات قال: يقال إنه صلى ركعتين من الظهر في مسجده بالمسلمين، ثم أُمِرَ أن يتوجه إلى المسجد الحرام، فاستدار إليه، ودار المسلمون. ويقال: زار النبي ﷺ أم بشر بن البراء بن معرور في بني سلمة، فصنعت له طعاما، وحانت الظهر، فصلى رسول الله ﷺ بأصحابه ركعتين، ثم أُمِرَ، فاستدار إلى الكعبة، واستقبل الميزاب، فسمي (مسجد القبلتين)، قال ابن سعد: قال الواقدي: هذا أثبت عندنا)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (١/ ٥٩٩ - ٦٠٠).

(١) وهو الذي يسمى بربا الفضل، وكان رأي ابن عباس رضي الله عنهما عدم تحريمه، عن أبي صالح قال: سمعت أبا سعيد الخُدْرِيِّ يقول: الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم مثلا بمثل، من زاد أو ازداد فقد أربى.

فقلت له: إن ابن عباس يقول غير هذا.

فقال: لقد لقيت ابن عباس فقلت: أرأيت هذا الذي تقول أشيء سمعتَه من رسول الله ﷺ أو وجدته في كتاب الله عز وجل؟ ←

بلغه النص(١)، ولسنا نسميه ضالا فيما كان يقوله أولا قبل بلوغه

← فقال: لم أسْمَعْه من الرسول الله ﷺ، ولم أجِدْهُ في كتاب الله، ولكن حدثني أسامةُ بن زيد أن النبي ﷺ قال: «الربا في النسيئة»، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الربا (٤/ ٢٠٥)، رقم [١٠١] (١٥٩٦).

والربا كما هو معروف على نوعين: ربا الفضل وربا النسيئة، وقد ذكر أكثرُ أهلِ العلم إجماعَ العلماء على تحريمهما معاً، مع ما كان في ربا الفضل اختلاف بين الصحابة، فحكي عن ابن عباس وأسامة بن زيد، وزيد بن أرقم، وابن الزبير أنهم قالوا: (إنما الربا في النسيئة)، لكن المشهور من ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما، كما سبق، انظر: نيل الأوطار (٥/ ٢٩٨) - المغني (٦/ ٥٢).

(١) نكاح المتعة: هو قول الرجل لامرأة: (أتمتع بك كذا مدة بكذا مال)، وقد اتفق العلماء على أن المتعة كانت مباحة في ابتداء الإسلام، واختلفوا في أنها هل نسخت أم لا؟

فذهب السواد الأعظم إلى أنها صارت منسوخة، وروي عن البعض: أنها باقية مباحة غير منسوخة، وهذا القول مروي عن ابن عباس، وعلي، وعمران بن الحصين.

وروى ابن حزم إباحتها عن جماعة من الصحابة غير هؤلاء، فقال: (وقد ثبت على تحليلها بعد رسول الله ﷺ جماعة من السلف، منهم من الصحابة: أسماء بنت أبي بكر، وجابر بن عبد الله، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاوية، وعمرو بن حريث، وأبو سعيد وسلمة ابنا أمية بن خلف...، وقال بها من التابعين: طاووس، وعطاء، وسعيد بن جبير، وسائر فقهاء مكة)، المحلى(٩/ ٥١٩ -٥٢٠).

وأما ما ذكره الإمام المصنف رحمه الله عن رجوع ابن عباس عن القول بالمتعة، فروي عنه في ذلك ثلاثة أقوال:

الأول: القول بإباحتها وعدم نسخها، قال عمارة: سألت ابن عباس عن المتعة، أسفاح هو أم نكاح؟ قال: لا سفاح ولا نكاح. قلت: فما هي؟ قال: هي متعة كما قال الله تعالى...

الثاني: إباحتها عند الضرورة، فروي أن الناس لما ذكروا الأشعار في فتيا ابن عباس، قال: قاتلهم الله، إني ما أفتيت بإباحتها على الإطلاق، لكني ←

....

→ قلت: إنها تَحِلُّ للمضطر، كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير.

الثالث: الرجوع عن القول بإباحتها، فروي عنه أنه قال عند موته: (اللَّهُمَّ إني أتوب إليك من قولي في المتعة والصرف).

وفي المسالة كلام طويل ومناقشات ساخنة، فراجع تفصيل الأقوال والأدلة في: التلخيص الحبير (٣/ ١٥٨- ١٦٠) - فتح الباري (٩/ ١٤٣-١٥١) - نيل الأوطار (٦/ ٢٦٨-١٦٠) - تفسير الطبري (٥/ ١١-١٥) -التفسير الكبير (١٠- ٤٨- ٥٤) - فتح القدير لابن الهمام (٣/ ١٤٩-١٥٢) - نكاح المتعة عبر التاريخ (من أوله إلى أخره).

وأما في رجوع ابن عباس رضي الله عنهما عن ربا الفضل، فكذلك اختلفت الروايات عنه، فنَقَلَ ابنُ قدامة في ذلك روايتين: فقال بعد ذكر القائلين من الصحابة بجواز ربا الفضل: (والمشهور من ذلك قول ابن عباس، ثم إنه رجع إلى قول الجماعة، روى ذلك الأثرم بإسناده، وقاله الترمذي، وابن المنذر، وغيرهم)، ثم قال: (وعن سعيد بإسناده عن أبي صالح قال: صحبت ابن عباس حتى مات، فوالله ما رجع عن الصرف، وعن سعيد بن جبير قال: سألت ابن عباس قبل موته بعشرين ليلة عن الصرف، فلم ير به بأسا، وكان يأمر به)، المغني (٦/ ٥٢).

وبمثله نقل الإمام الترمذي رحمه الله الروايتين عنه (أي القول بجواز ربا الفضل، والرجوع عنه)، فقال: (رُوِيَ عن ابن عباس أنه كان لا يرى بأسا أن يباع الذهب بالذهب متفاضلا، والفضة بالفضة متفاضلا، إذا كان يدا بيد، وقال: إنما الربا في النسيئة، وكذلك روي عن بعض أصحابه شيء من هذا، وقد روي عن ابن عباس أنه رجع عن قوله حين حدَّثَه أبو سعيد الخُدْري عن النبي ﷺ، والقول الأول أصح، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم)، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في الصرف (٣/ ٥٤٣)، رقم (١٢٤١).

وأما رجوع ابن عباس رضي الله عنهما عن إباحة نكاح المتعة، فالظاهر أنه لم يثبت رجوعه، ولا رجوع أصحابه عن ذلك، نقل القرطبي عن أبي بكر الطرطوسي قوله: (ولم يُرَخِّصْ في نكاح المتعة إلا عمران بن حصين، وابن عباس، وبعض الصحابة، وطائفة من أهل البيت، وسائرُ العلماء، والفقهاء من ←

النص، فهذا مثله.

وإنما أسقط محمد الحسن رحمه الله الحَدَّ عن الذي جامع امرأته في العدة [وقد](١) قال لها: (أنت خلية)، ونوى ثلاثا، لأن الحد لا يجب مع الشبهة.

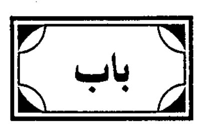
وقد اختلف الناس في هذا الإجماع أهو حجة أم لا(٢)؟ فلا يصير موجبا علما بلا شبهة، ولهذا كان هذا الإجماع حجة على أدنى المراتب.



← الصحابة والتابعين، والسلف الصالحين على أن هذه الآية منسوخة، وأن المتعة حرام)، ثم قال: (وقال أبو عمر: أصحاب ابن عباس من أهل مكة، واليمن، كلُّهُم يرون المتعة حلالا على مذهب ابن عباس، وحَرَّمها سائر الناس)، الجامع لأحكام القرآن (٥/ ١٣٣).

(١) سقطت الزيادة من (ت).

(٢) فقال أهل الظاهر، وأبو بكر الصيرفي، والغزالي، والآمدي، وإمام الحرمين، وأبو الحسن الأشعري، والإمام أحمد بن حنبل: إنه ليس بحجة، وبه قال كثير من المتكلمين، ونقله بعض المشايخ عن الإمام أبي حنيفة.
وقال جمهور الحنفية: إن هذا الإجماع حجة، لكنه على أدنى المراتب على ما قرره الإمام المصنف رحمه الله، واختاره الرازي من الشافعية، وأبو الخطاب من الحنابلة، انظر: تفصيل الأقوال والأدلة في: شرح المنار وحواشيه (ص/ ٢٥٩) - الباني على الحسامي (ص/ ٢٠٠) - المحصول (٤/ ١٣٥) - الإحكام للآمدي (١/ ٢٧٥) - المختصر في أصول الفقه (ص/ ٧٩) - إرشاد الفحول (ص/ ٨٦).



القول في أنواع التكلم وضعا وتفسيرها حقا

أنواع التكلم[١] أربعة:

- إخبار.
- واستخبار.
- وأمر.
- ونهي.

لأن الكلام إما شرعه[٢] القديم عزَّ ذكره، أو وَضَعَه حكيم، فلم يجز خلوه عن فائدة حميدة، وما هي إلا إفادة العلم لما يحتاج إليه، والفائدة منه تحصل بالتكلم، وتنتهي بهذا الأنواع.

- **الإخبار بما عندك:** لتفيد غيرَكَ العلمَ بما كانَ أو يكونُ، أو بما توجبُه إن جعلتَه إنشاءً، كقولك: (بعت عبدي)، أو (أعتقته)، ونحوهما.

- **والاستخبار:** لتستفيد من غيرك ذلك العلم.

- **والأمر بفعل:** لبيان أنه مما ينبغي أن يوجد.

---

(١) في (ق): أنواع الكلام.

(٢) في (ت): مما شرعه.

- **والنهي**: لبيان أنه مما ينبغي أن لا[1] يكون.

ولأن أقسام صرف الفعل تنتهي بأربعة أقسام:

لأنك تقول: فعل يفعل، فإذا دخلهما حرف الاستفهام، صار للاستخبار، وتقول: افعل ولا تفعل، وما لها خامس[2].

ثم كل قسم منها ينقسم إلى أقسام، قد ذكرنا منها قدر الحاجة إليه لأحكام الشرع.

وأما تفسيرها:

فالإخبار: تكلم بكلام يسمى خبرا.

والخبر: الكلام الدال على أمر كان أو سيكون، غير مضاف كينونته إلى الخبر، كقولك: جاء زيد، أو يجئ عمرو ونحوه، والإخبار: تكلمك به.

وإنه ينقسم إلى قسمين في الماضي:

- صدق.

- وكذب.

وقسمين في المستقبل:

- جد.

---

(١) (ب/ ١٣/ ل).

(٢) وعبارة (ت): لأنك تقول: فعل يفعل، وتقول: افعل، ولا تفعل.

- وهزل.

لأن الإخبار تَكَلُّمٌ، والتَّكَلُّمُ فِعْلُكَ باللسان، التفعيل منها والانفعال[١]، في الحروف التي تنتظم، حتى يصير مفهوم المعنى، والانفعال على هذا يتحقق[٢] كذبا كان الإخبار أو صدقا، جدا أو هزلا، نحو الكتابة، تكون كتابة الكلام كتب، باطلا أم حقا، لأنها فعلُك بالقلم، والانفعال في حروف ينتظم صورة، حتى يكونَ مفهوم المعنى.

قال علماؤنا: فيمن حلف (لا يخبر أن فلانا قدم)، فأخبر كذبا، حنث.

وكذلك إذا حلف (لا يكتب أن فلانا قدم)، فكتب باطلا، حنث، وإن لم يفد علما بما قال، لأن العلم منه[٣]، ثمرته المطلوبة بحكم الوضع، لا أنه من نفسه، وإنه لا يتم بدونه، كما في الكتابة.

بخلاف الإعلام، فإنه فِعْلٌ لا ينفعل إلا بوجود العلم[٤].

وبخلاف ما إذا حلف: (لا يبيع)، فباع حرا، لم يَحْنَثْ، لأن البيعَ ليس من أقسام التكلم، إنما هو اسم لسبب تمليك المال، وإنه عبارة عن قولك: (لا يُمَلِّكُ مالا بمال)، فلا ينفعل تمليك

(١) الانفعال: كينونة الشيء، ووجوده، وتحققه في الخارج.
(٢) في (ت) (ق): متحقق.
(٣) أي: من الخبر.
(٤) في (ق): إلا بوجوب العلم.

المال في غير المال، كما لا ينفعل التكلم في غير الحروف التي يدور عليها الكلام، غير أن هذا السبب مما ينفعل بالكلام، فيكون آلة له، كاللسان للكلام، والثمرة المطلوبة من المبايعات: الربح، فلا ينعدم في نفسه بفوات ثمرته، فإنه يحنث بالبيع الخاص، فكذلك التكلم بالإخبار، لا ينعدم بفوات ثمرته من الإعلام.

وأما الأمر: فتكلم بقولك: افعل وانفعاله، بحروفه.

وأما بيان أنه مما ينبغي أن يوجد: فحكمة الأمر، كالصدق من الإخبار الذي فيه وجود المخبَر عنه، لأن الأمر أحد أقسام الفعل على ما[(١)] ذكرنا، فتكون الفائدة منه على مثال سائره.

وقولك: (قدم زيد)، لفائدة بيان وجودِ قدومِه، و(يقدم)، لبيان أنه سيوجد.

فكذا (أقدم)، لبيان أنه مما ينبغي أن يوجد منه، حتى لم يستقم في الحكمة أن تقول للأعمى: (أبصر)، لأنه لا يتصور وجوده منه.

ولما كان الوجود فائدة الحكمة[(٢)]، صح وضع الأمر لغة لكل فعل يتصور وجوده [منه][(٣)] في نفسه، وإن وجب أن يُعْدَمَ في الحكمة، كالسفه والعبث.

---

(١) (أ/١٤/ل).

(٢) عبارة (ت): ولما كان وجود فائدة الحكم.

(٣) سقطت الزيادة من (ت) (ق).

وإذا كان الأمر لهذا الضرب من البيان، كان النهي - الذي خلاف الأمر - لبيان ضدِّه، وهو بيان أنه مما ينبغي أن لا يكون وأن يُعْدَمَ.

إلا أن حقيقة إعدام الفعل، لا يُتَصَوَّرُ، لأن الموجود منه عَرَضٌ انقضى، فلا يتصور إعدامه، وما لم يوجد، كذلك لا يمكن أن يعدم، ولا يُعْدِمُه بالامتناع عن إيجاده، فصار الامتناع حكمه.

وكان النهي للمنع عن الفعل لغة، فيلزمه بالنهي، ما يتعلق به انعدام ذلك الفعل منه، كما يلزمه بالأمر، ما يوجد منه ذلك الفعل.

وأقسام النفي[١] من التصريف: ما علم زيد، ولا يعلم زيد.

والنهي: لا تَعْلَمْ، على خلاف عَلِمَ يَعْلَمُ واعْلَمْ[٢].

❁❁❁❁❁

---

(١) في (ت) (ق): وأقسام النهي.

(٢) قوله: (علم) بمقابلة (ما علم)، و(يعلم) بمقابلة (لا يعلم)، و(اعلم) بمقابلة (لا تعلم). (هل).



القول في حكم الأوامر المطلقة[١] في حق المأمورين شرعا

اختلف العلماء في حكم الأمر على أربعة أقوال:

- قال بعضهم: حكمه الوقف حتى يأتي البيان[٢].
- وقال بعضهم: الإباحة إلا بدليل زائد عليه[٣]
- وقال بعضهم: الندب، إلا بدليل مغير[٤].
- وقال جمهور العلماء: حكمه الوجوب، إلا بدليل مسقط[٥].

---

(١) أي: الخالية عن القرائن النطقية، والعقلية. (هل).

(٢) هو مذهب أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، ينظر: المسلم مع شرحه (١/ ٣٧٣) - شرح المحلي على جمع الجوامع (١/ ٣٧٦) - إرشاد الفحول (ص/ ٨٩).

(٣) نسبه شارح الحسامي إلى أصحاب مالك، الباني شرح الحسامي (ص/ ٦٩).

(٤) قال به أبو هاشم من الأصوليين، انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١/ ٧٩) - المنهاج (٢/ ١٨).

(٥) نسب أيضًا غير الإمام المصنف رحمه الله هذا القول إلى الجمهور، انظر: شرح الإسنوي على المنهاج (٢/ ١٩) - شرح المحلي على جمع الجوامع (١/ ٣٧٥) - المنخول (ص/ ١٠٤).

وينبغي أن نشير في هذا المقام إلى أن بعض الأصولين يعبرون عن مدلول الأمر: بـ(حكم الأمر)، وهم معظم الحنيفة، كالإمام المصنف رحمه الله، والإمام البزدوي وغيرهما، فيذكرون تحت حكمه، هذه الأقسام الأربعة. ←

أما الواقفون: فقد ذهبوا إلى أنَّا وجدنا موجَب الأمر مختلفاً لغة:

أريد به الإيجاب[1].

وأريد به السؤال، كقول العبد: اللهم اغفر لي.

← ومنهم من عبر عنه بوجوه الأمر، وهم أكثر الشافعية ومن تابعهم من الحنفية وغيرهم، وقد اختلفوا في تلك الوجوه، فجعلها بعضهم سبعة، كالجصاص، والسرخسي، والقرافي، الفصول (٢/ ٧٨- ٧٩) - أصول السرخسي (١/ ١٤) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ١٢٧).

وجعلها ابن الحاجب ثمانية، المختصر مع شرح العضد (١/ ٧٩)، وصاحب المسلم عشرة، مسلم الثبوت مع شرحه (١/ ٣٧٣)، والآمدي والرزاي خمسة عشره وجها، الإحكام (٢/ ١٤٢-١٤٣) - المحصول (٢/ ٣٩-٤١) والإسنوي والسبكي ستة عشر وجها، الابهاج (٢/ ٩-١٣) والزركشي نيفا وثلاثين وجها، البحر المحيط (٢/ ٣٥٧ - ٣٦٣).

وتلك الوجوه بحذف الأمثلة هي: الإيجاب، التأديب، الإباحة، الوعيد، الامتنان، الإنذار، الإكرام، السخرية، التكوين، التسوية بين شيئين، الاحتياط، الدعاء والمسألة، الالتماس، التمني، الاحتقار، التحسير والتلحيف، التصبير، الخبر، التحكيم والتفويض، التعجب، التكذيب، المشورة، قرب المنزلة، الإهانة، التحذير، والإخبار عما يؤول إليه أمرهم، إرادة الامتثال لأمر آخر، التخيير، انظر: البرهان (١/ ١٥٦- ١٥٩) - البحر المحيط (٢/ ٣٥٩ - ٣٦٣)، إرشاد الفحول (ص/ ٩٤ - ٩٧).

(١) كعامة الأوامر الواردة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، وقوله عز وجل: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾، وقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»، وغير ذلك من الآيات والأحاديث الكثيرة في هذا الباب.

وأريد به الإفحام(١)، كقول الله تعالى: ﴿فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٨]، وقوله تعالى ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البَقَرَة: ٢٣].

وأريد به التوبيخ، كقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ [الإسرَاء: ٦٤].

وأريد به الإباحة، كقول الله تعالى: ﴿فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجُمُعَة: ١٠].

وأريد به الندب، كقول الله تعالى: ﴿فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسرَاء: ٧٩].

ولهذا كان الأمر موضوعاً لغة لما يجب فعله، ولما يباح(٢)، ولما يقبح، فثبت أن الأمر محتمل وجوها شتى، والمحتمل لا يكون حجة حتى يتعين أحد وجوهه بدليل(٣).

وأما المبيحون: فذهبوا إلى أن الأمر لطلب وجود المأمور به من المأمور، ولا وجودَ إلا بالائتمار، فدل ضرورة على انفتاح طريق الائتمار عليه، وأدناه الإباحة.

---

(١) (الإفحام): هو الإسكات والإلزام، (والتوبيخ): التهديد. والفرق بينهما: أن في الإفحام لا يكون المأمور قادرا على إتيان المأمور به، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البَقَرَة: ٢٣]، وفي التوبيخ: يكون المأمور قادرا على إتيان المأمور به، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، كشف الأسرار باختصار (١٠٨/١).

(٢) (ب/ ١٤/ ل).

(٣) وذلك لأن الحجة تُقْهِرُ، والمحتمل لا تُقْهِرُ، فلا يكون المحتمل حجة. (هل).

فأما الإفحام والتوبيخ ونحوُهما: فما فُهِمَتْ مرادةً بالأوامر إلا بدلالة من النص دلت عليه، فكانت مجازاً لمَّا لم تُفْهَمْ إلا بقرينة أخرى، على ما قال الله تعالى: ﴿وَعِدْهُمْۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الإسراء: ٦٤]، فبيَّن أنه وبَّخَهُمْ بما أمره، فالغرور حرام، والله تعالى لا يوجب الحرام.

وأما أمر الإفحام: فمذكور في باب المناظرة، فدلَّ سياق الخطاب[١] أنه للإفحام، لأن الحجة إنما تقوم لعجزهم عن المأمور به، والحكيم عند المناظرة، لا ينطق إلا بما تقوم به حجته.

وهذا كما أن لفظ المشيئة للتخيير عن تمليك، والله تعالى قال: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْۚ﴾ [الكهف: ٢٩] ثم كان للردع، بدلالة السياق ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: ٢٩]، والنار لا تستقيم جزاءً على اختيار العبد ما خَيَّرَه الله تعالى فيه ومَلَّكَه.

ولأن الأمر لو وجب به الوقف، لوجب بالنهي مثله[٢]،

---

(١) أي: خطاب الله تعالى بقوله: ﴿وَعَدَّهُمْ﴾ [مريم: ٩٤]. (هل).

(٢) وذلك لأن النهي وجد فيه اختلاف الاستعمال أيضا:
منها: التحريم، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [آل عمران: ١٣٠]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٩].
ومنها: نهي التنزيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ۝٦﴾ [المدثر: ٦].
ومنها: نهي الشفقة، كما في قوله ﷺ: «لا تتخذوا ظهور دوابكم كراسي».
ومنها: نهي الاستحباب، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يصلِّ أحدكم في ثوب واحد» (هل).

فحينئذ يصير الأمر والنهي واحداً، وإنه قول محال، وإذا لم يجب الوقف بالنهي، ووجبت الحرمة - والأمر ضده - وجب أن يثبت به الإباحة.

وأما النادبون: فذهبوا إلى أن الإباحة لا تُرَجِّحُ جهةَ الفعل على جهة الترك، وفي الأمر طلب الفعل، فإن الوجود متعلق بالفعل، فلا بد من إتيان[1] ما يترجح به الفعل على الترك، وهو في أن يُجْعَل الفعل أحسن من الترك، وأدنى صفة الحسن في الندب[2].

قالوا: ولا يلزمنا قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، ولا تنقطع الخِيَرَةُ إلا بعد الوجوب، لأن الخلاف في مطلق الأمر،

---

(١) في (ق): فلا بد من إثبات.

(٢) ما استدل به الإمام المصنف رحمه الله للنادبين يصلح لأن يكون دليلا لهم لنفي دلالة الأمر على الإباحة فقط، وأما دليلهم على نفي دلالة الأمر على الوجوب، فقد ذكره الإمام السرخسي في أصوله بقوله: (أن الأمر لطلب المأمور به من المخاطب، وذلك يُرَجِّحُ جانبَ الإقدام عليه ضرورة، وهذا الترجيح قد يكون بالإلزام، وقد يكون بالندب، فيثبت أقل الأمرين، لأنه المتيقن به حتى يقوم الدليل على الزيادة).
ثم رد الإمام السرخسي على هذا الدليل قائلا: (وهذا ضعيف، فإن الأمر لما كان لطلب المأمور به، اقتضى مطلقة الكاملَ من الطلب، إذ لا قصور في الصيغة، ولا في ولاية المتكلم، فإنه مفترض الطاعة بملك الإلزام) أصول السرخسي (١/ ١٧).

والله تعالى عَلَّقَ انقطاعَ الخِيَرَةِ بأمر مَقْضِيٍّ به، وفي القضاء دلالة الإلزام(١) من حيث الحقيقة، وإن كان يقام مقامَ الأمر مجازا(٢)، ثم دلَّ تعليق الله تعالى انتفاء الخِيَرَةِ بالقضاء بالأمر، على أن الخِيَرَةَ غير منتفيةٍ ما لم يتصف الأمر بالقضاء.

ولا يلزمنا كفرُ إبليسَ بمخالفته أمرَ ربه بالسجود لآدم عليه السلام، لأنه إنما كفر باستكباره، على ما نص تعالى عليه، حتى قال تعالى: ﴿فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ [الأعراف: ١٣]، فأخبر أنه أخرجه لتكبره.

ولأنه تعالى قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ [الأعراف: ١٢]، فَبَيَّنَ أنَّ تركه لرؤيته الفضل بنفسه بغير حق(٣)، وهو الكبر.

وقال تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾﴾ [ص: ٧٤]، أخبر أنه كفر باستكباره.

ولأن الأمر بالسجود لآدم عليه السلام، نصٌّ على أن الفضلَ لآدمَ، فصار كافرا بردِّه حكمَ الله تعالى في فضلية آدمَ.

وأما الشرائع التي افْتُرِضَ أداؤُها بالأوامر، فعرفت فرائض

---

(١) (أ/ ١٥/ ل).
(٢) كقوله عز وجل: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي: أمر ربك (هل).
(٣) أي: أن إبليس عليه اللعنة ترك السجود لآدم عليه السلام، لرؤيته فضله على آدم عليه السلام (هل).

بقرائنَ، إما إلحاق وعيد، أو إيجاب صريح، أو بأسباب أخر[١] غير الأوامر على ما بيَّنَّا[٢].

والحجَّة لعلمائنا[٣] رحمهم الله تعالى: ما ذكرنا أن الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يوجدَ من قِبَلِ المأمور، وهي صفة لازمة [بالأمر][٤]، كما كان صفة الوجود لازمة من سائر أقسام التصريف، فإن قولَك: (دخل فلان الدار)، على ما عليه حق الكلام وهو الصدق، يقتضي وجودَ الدخول لا محالة، وكذلك (يدخل) على ما عليه الجد، يقتضي وجودَ الدخول في الثاني، فكذلك (أدخل) على ما عليه الجد.

وإذا صار صفة الأمر أن يُوْجَدَ صفةً لازمةً للفعل المأمور به من قِبَلِ المأمور بحكم اللغة على ما عليه حق الكلام، ولا وجود إلا بفعله[٥]، صار طلبا على وجه لا بد من وجوده، وهذا معنى

---

(١) مثال قرينة الوجوب بإلحاق الوعيد، قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، حيث لحق به الوعيد الشديد في آخر الآية، وهو قوله عز وجل: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].
وأما بالإيجاب الصريح، فكقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].
وأما بالأسباب، فكقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقوله عز اسمه: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

(٢) في (ت) (ق): على ما نبين بعد.

(٣) في (ت) (ق): والحجة لعامة العلماء.

(٤) سقطت الزيادة من (ل).

(٥) أي: بفعل المأمور (هل).

الإيجاب والفرض.

ولهذا فُرِقَ لغةً بين الآمر والمأمور في رتبة الولاية، فكان الآمر واليا، والمأمور موليا عليه، حتى سمي السلطان الذي له ولاية الإلزام، أميرا.

ولأن موجب الأمر الائتمار لغة، يقال أمرته فائتمر، ونهيته فانتهى، كما تقول: كسرته فانكسر، وهدمته فانهدم[١]، وعَلَّمْتُه فتعلم[٢].

وإذا كان حكما له، لم يتصور إلى واجبا به، كأحكام سائر العلل، لا يتصور حكم العلة، إلى واجبا بالعلة، تراخى عنها بمانع، أو اتصل بها[٣] وكان ينبغي أن يحصل الائتمار مقرونا بالأمر حكما له واجبا[٤]، إلا أنه تراخى، لأن حصوله من مختار، فيتراخى إلى حين اختياره، وانعدم الفعل إلى حين الاختيار، وبقى الوجوب حكما له، لأنه مما يثبت بالأمر الذي إليه الوِلاية.

حتى لمـَّا أنبأنا الله تعالى عمَّا لا اختيار له في الإجابة، أنبأ عن الائتمار مقرونا به، فقال: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [غافر: ٦٨]، فلولا أن الأمر لإيجاد المأمور به، لما استقامت[٥] الكناية عن الإيجاد

(١) (ب/ ١٥/ ل).
(٢) في (ل) (ق): فعلم.
(٣) في (ت): بمانع اتصل بها، وفي (ق): له اتصل بها.
(٤) في (ق): بالأمر لكونه حكما واجبا به.
(٥) في (ل): وإلا لما استقامت.

بالأمر(١).

وكذلك قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [الرُّوم: ٢٥]، فجعل القيام - بحيث لا يجوز غيره - موجَبَ الأمر فيما لا اختيار له.

فإن قيل: أليس العبد فيما يتطوع عاملا لله تعالى بأمره؟ ولم يدل على الوجوب(٢).

قلنا: إنه عامل لله تعالى لا بأمره بل بإذنه، بأن يجعل لله تعالى ما جعله الله تعالى له من عمل تلك المدة، والمفْتَرِضُ عامل لله تعالى بالأمر من حيث يُوَفِّيْه ما له عليه بالأمر(٣).

---

(١) من العلماء من قال: إن قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، عبارة عن سرعة حصول المخلوق بإيجاد الله تعالى، وكمال قدرته على ذلك، لا خطاب الشيء بكلمة ﴿كُن﴾ ليكون بهذا الخطاب، لأنه لو جعل ذلك خطابا حقيقة، فإما أن يكون خطابا للمعدوم وبه يوجد، أو خطابا للموجود بعد ما وجد، لا جائز أن يكون خطابا للمعدوم، لأنه لا شيء، فكيف يخاطب؟ ولا جائز أن يكون خطابا للموجود، لأنه قد كان، فكيف يقال له: ﴿كن﴾، وهو كائن، وإنما هو بيان أنه إذا شاء كَوْنَه كَوَّنَه، فكان، انظر: كشف الأسرار (١/ ١١٢).

(٢) تقرير الاعتراض: أن العبد قد يعمل عملا تطوعا بأمر الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، فإنَّ فِعلَ الخير هنا تطوع بالاتفاق، وبما أنَّ الصيغة الدالة عليه أمر، وإنه لم يدل على الوجوب، فعلم أن الأمر ليس للوجوب.

(٣) لفظة (ما)، في قوله: (ما له عليه بالأمر) موصولة، والضمير في (له) راجع إلى الله سبحانه تعالى، وفي (عليه)، إلى المأمور المكلف، فيكون المعنى: أن المأمور بأداء الفرائض، يقوم بما وجب عليه بأمر الله عز وجل، من حقه سبحانه وتعالى.

كالأجير يعمل للمستأجر من حيث يوفيه ما له عليه، والمعين يعمل له من حيث يجعل له عمله بلا وجوب له عليه(١)، فالبائع يسلم المبيع موفيا ما عليه، [والواهب مُسَلِّمٌ جاعلا للموهوب له ما له، لا موفيا ما عليه.

ولهذا سمى الله تعالى نفلَ الصدقة قرضا(٢)، لأن المقْرِضَ لا يُسَلِّمُ ما عليه، ولكن يجعل ما له للمستقرض](٣).

ولهذا سمى خلافَ الأمر فسقا، قال الله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠].

وسمَّى عصيانا، قال الله تعالى: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ﴾ [التحريم: ٦]

وقال دريد بن الصمة(٤):

---

(١) التمثيل بالمستأجر والمعين، على طريقة لف ونشر غير مرتب، لأن المستأجر مثال للمفترض، والمعين مثال للمتطوع، مع أن المتطوع ذكر أولا، والمفترض تاليا، وهكذا في مثال البائع والواهب، فانتبه.

(٢) كما في قوله عز وجل: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا﴾ ﴿فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥]، [الحديد: ١١].

(٣) بين المعقوفتين سقط من (ت).

(٤) دريد بن الصمة الجشمي، كان من فرسان العرب، أدرك الإسلام، وقتل يوم حنين، قتله ربيعة بن رفيع السلمي، فقال دريد يرثي أخاه عبد الله بن الصمة هذه الأبيات في قصيدة طويلة له، وكان أخوه غزا غطفان، فلم يصده عن وجهه شيء، حتى غنم وساق الإبل، فلما كان بمنقطع اللوى قام، فقال له دريد أخوه: بأبي أنت لا تفعل، فإن القوم لن يتركوا طلبك، فأبى ولج، وأقام، فلحق القوم، فاقتتلوا قتالا شديدا، فقتل عبد الله بن الصمة الجشمي، ←

أمرته أمري بمنعرج اللوى
فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد
فلمَّا عصوني كنت منهم وقد
أرى غوايتهم وإنني غير مهتدي
وهل أنا إلا من غزية إن غوت
غويت، وإن ترشد غزية أرشد

والفسق في عرف اللسان: اسم[1] لفعل حرام شرعا، وكذلك المعصية، ولو لم يجب الائتمار، لم يكن خلافه حراما.

ولأن النهي خلاف الأمر [لغة][2]، وبالنهي يجب أن يعدم المنهي عنه، فيجب بالأمر أن يوجد [المأمور به][3].

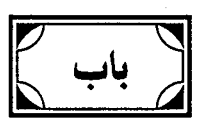
❁❁❁❁❁

← قتله ذؤاب بن أسماء بن زيد بن قارب العبسي، ومنعرج اللوى: منقطعه، واللوى: بين الحزن والرمل مقصور، ولواء الجيش ممدود، وغزية: قبيلة دريد، ويروى: (وهل كنت إلا من غزية)، والقصة طويلة، تمامها يعرف في كتاب مقاتل الفرسان، (هل).

(١) (أ/١٦/ل).

(٢) سقطت الزيادة من (ت).

(٣) سقطت الزيادة من (ت).



القول في الأمر بالفعل ماذا حكمه في التكرار؟

- قال بعض العلماء: الأمر بالفعل يقتضي التكرار إلا بدليل[١].

- وقال بعضهم: يحتمله، ولا يثبت التكرار إلا بدليل[٢].

- وقال بعضهم: المطلق لا يقتضي تكراراً، ولكن المعلق بشرط أو وصف، يتكرر بتكرره[٣].

---

(١) قال به أبو إسحاق الإسفراييني وأبو حاتم القزويني، ونسبه الشوكاني إلى جماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبي إسحاق الشيرازي، إرشاد الفحول (ص/ ٩٢).
والصحيح أن مذهب الشيرازي خلاف ذلك، قال الشيرازي: (ومن أصحابنا من قال: يجب تكراره على حسب الطاقة، ومنهم من قال: لا يجب أكثر من مرة إلا بدليل يدل على التكرار، وهو الصحيح)، اللمع (ص/٨)، وانظر أيضا: جمع الجوامع (١/ ٣٨٠).

(٢) هو اختيار الرازي والآمدي وأبو إسحق الشيرازي، انظر: المحصول (٢/ ٩٨) - الإحكام (٢/ ١٥٥) - اللمع (ص/٨)، وقال الشوكاني: (وهذا مروي عن الشافعي)، إرشاد الفحول (ص/ ٩٢).

(٣) نسبه الشيرازي إلى بعض الشافعية، اللمع(ص/٨)، وقال ابن القطان: (قال أصحابنا: وهو أشبه بمذهب الشافعي)، البحر المحيط (٢/ ٣٩٠).
كما نسبه القرافي نقلا عن القاضي عبد الوهاب إلى كثير من أصحاب مالك، شرح تنقيح الفصول (ص/ ١٣١). ←

- والصحيح: أنه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله، ولكنه يحتمل كل الفعل المأمور به وبعضَه، غير أن الكل لا يثبت إلا بدليل، وعليه دلت مسائلُ علمائِنا[(١)].

فأما الذين قالوا بالتكرار: فإنهم احتجوا بما روي أن الأقرع ابن حابس[(٢)] سأل النبي ﷺ فقال: الحج في كل عام أم مرة؟

← وقال السرخسي: (هو قول بعض مشايخنا)، أصول السرخسي (١/ ٢٠).

(١) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢١٠) - مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/ ٣٨٠) - شرح المنار مع حواشيه (ص/ ١٣٦) - الباني (ص/ ٧٠).
وهذه أربعة مذاهب ذكرها الإمام المصنف رحمه الله في اقتضاء الأمر التكرار، إلا أن في المسألة مذاهب أخرى لم يتعرض لها المصنف رحمه الله، وهي كالتالي:
الخامس: الوقف في الكل، ومعنى الوقف: أن الأمر يحتمل المرة، ويحتمل لعدد محصور زائد على المرة والمرتين، ويحتمل التكرار في جميع الأوقات، وهو رأي القاضي أبي بكر، وجماعة الواقفية.
السادس: أنه إن كان فعلا له غاية يمكن إيقاعه في جميع المدة، فيلزمه في جميعها، وإلا فلا، فيلزمه الأول، حكاه الهندي عن عيسى بن أبان.
السابع: إن ورود النسخ والاستثناء، يدلان على أنه قد أريد به التكرار، نقل هذا عن أبي عبد الله البصري.
الثامن: إن كان الطلب راجحا إلى قطع الواقع، كقولك في الأمر الساكن: (تحرَّكْ)، فللمرَّة، وإن رجع إلى اتصال الواقع واستدامته، كقولك في الأمر المتحرك: (تحرَّك)، فللاستمرار والدوام، نقله الزركشي وحسَّنه، ولم ينسبه إلى أحد.
التاسع: أن مطلق الأمر يوجب التكرار، إلا أن يقوم دليل يمنع منه، نسبه السرخسي إلى المزني، انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٠) - البحر المحيط (٢/ ٣٨٨) - فواتح الرحموت (١/ ٣٨٠) - أصول الشاشي الحنفي (ص/ ١٢٣) - اللمع (ص/ ١٤).

(٢) هو الأقرع بن حابس التميمي، أسلم بعد فتح مكة، وأبلى في الإسلام ←

فقال ﷺ: «بل مرة، ولو قلت في كل عام لوجب، ولو وجب ثم تركتموه لضللتم»[(١)].

ولو لم يكن الأمر يحتمل الوجهين[(٢)]، لما سأله الأقرع، ولما احتملهما - والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من الخصوص - وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص.

ولأن للفعل بعضًا وكُلا من جنسه، كما للمفعول[(٣)]، فمطلقه يتناول كلَّه كما في الاسم، ثم كلُّ الفعل لا يتأدى إلا بالتكرار، فيصير التكرار مقتضاه.

ولهذا قالوا فيمن قال لامرأته: (طلقي نفسك)، ونوى

← بلاءً حسنا، شهد مع خالد حرب العراق، وفتح الأنبار، وكان شريفا في الجاهلية والإسلام، انظر: أسد الغابة (١/ ١٠٧-١١٠).

(١) أخرجه أبو داود، كتاب المناسك، باب فرض الحج (٢/ ٣٤٤ - ٣٤٥)، رقم (١٧٢١) - وابن ماجه، كتاب المناسك، باب فرض الحج، (٢/ ٩٦٣)، رقم (٢٨٨٥)، وأحمد في المسند (٢/ ٥٠٨) - والحاكم في المستدرك، كتاب المناسك، باب الحج في كل سنة مرة واحدة (١/ ٤٤١) - والبيهقي، كتاب المناسك، باب وجوب الحج مرة واحدة (٤/ ٣٢٦).

(٢) أي: التكرار وغير التكرار (هل).

(٣) أي: للفعل بعض وكلٌّ كالجرح، فإنه إلى أن يتحقق الجرحُ حركات تحصل، فكذا للمفعول - وهو الأثر من الجرح - كلٌّ وبعضٌ، أو نقول: للفعل كل وبعض كالدخول، وهو فعل، وله كل، وهو جميع الدخلات، وبعض، وهو دخلة واحدة أو دخلتان، كما للمفعول وهو الحاصل بالدخول، إذ لكل فعل مفعول، فلما صار للفعل كل وبعض، صار للمفعول كل وبعض لا محالة، ضرورة عدم انفكاك المفعول عن الفعل، والفعل عن المفعول، (هل).

الثلاث، يصح[١]، لأنه نوى ما يحتمله لفظه من حيث العموم والكلية، ولو نوى ثنتين لم يصح[٢]، لأنه نوى العدد، ولفظه لا يحتمل عدداً، إلا أن تكون المرأة أمة فيصح، لأن الثنتين كل فعل تطليقها[٣].

وكذلك فيمن قال لعبده: (تَزَوَّجْ)، فتزوَّج امرأتين، ونوى المولى ذلك، صحَّ، لأنَّ ذلك كل تزَوُّجِه.

وكذلك أمر الله تعالى بالصلاة مطلقاً، وتكرر به الوجوب علينا، وكذلك سائر العبادات، فأما الحج فإنما سقط تكراره بدلالة السنة[٤].

ولأن النهي عن فعل، يقتضي النهي عامًّا، فكذلك الأمر

---

(١) فإنا إذا قلنا: (الإنسان)، يتناول جمع الإنسان، فكذلك هنا. (هل).

(٢) في (ت): لا يصح نيته عندنا.

(٣) وقد احتج من قال بأن كل طلاق الأمة طلقتان، بما روي عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: "طلاق الأمة تطليقتان، وقرؤها حيضتان"، أخرجه أبو داود، كتاب الطلاق، باب في سنة طلاق العبد (٢/ ٦٣٩)، رقم (٢١٨٩)، والترمذي، كتاب الطلاق، باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان (٣/ ٤٨٨)، رقم (١١٨٢)، وقال: (حديث عائشة، حديث غريب لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث مظاهر بن أسلم، ومظاهر لا نعرف له في العلم غيرَ هذا الحديث، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، وهو قول سفيان الثوري، والشافعي، وأحمد، وإسحاق).

(٤) وهو قوله ﷺ للأقرع بن حابس عندما سأله: (الحج في كل عام؟ أم مرة؟ فقال له النبي ﷺ: «بل مرة، ولو قلت في كل عام لوجب، ولو وجب ثم تركتموه لضللتم»، سبق تخريجه.

بالفعل - الذي هو ضد النهي - يقتضي الوجود عامًّا[١].

وأما الذين قالوا إنه لا[٢] يقتضي التكرار إلا بدلالة: فذهبوا إلى أن الأمر بالفعل لا يصح إلا بمفعول هو اسم على سبيل النكرة، كقولك: (صَلِّ)، لا يستقيم إلا بمفعول هو: (صلاة)، ولكنه ثبت على سبيل التنكير، لأنه ثبت بمقتضى النص[٣]، لا منصوصاً عليه.

والمقتضى لا يثبت إلا ضرورة، والضرورة ترتفع بالنكرة، فيصير في التقدير كأنك قلت: (صلِّ صلاةً)، فتكون الصلاة نكرة في الإثبات، فيخص، كقول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة: ٣][٤]، إلا أن يريد القائل زيادة، فيثبت، لأنه يحتمل ذلك، فإن المقتضى يجوز أن يكون صلوات، وكل الصلاة.

ألا ترى أنه لو صرَّحَ به فقال: (صَلِّ الصَلَوَاتِ) استقام، وكان بياناً، بخلاف النهي، فإنه للنفي، فإذا قلت: (لا تُصَلِّ)، فكأنك قلت: (لا تُصَلِّ صلاةً)، فتكون نكرة في النفي، فيَعُمُّ، كقول الله

---

(١) أي: كما أن النهي يوجب إعدام المنهي عنه عامًّا، فكذلك الأمر يوجب إيجاد المأمور به تماما، حتى يقوم دليل الخصوص، وذلك يوجب التكرار لا محالة، انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٠).

(٢) (ب/ ١٦/ ل).

(٣) في (ل): لأنه ثبت مقتضى بالنص.

(٤) أي: فكما أنَّ (رقبة)، وقعت نكرة في الإثبات، ويتأدى الواجب بتحرير واحدة دون تكرار، فكذلك (صلاة) في قولك: (صَلِّ صلاةً)، يجب أن تتأدى دون تكرار، لأنه نكرة وقعت في الإثبات أيضا.

تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]، فثبت أن التكرار لا يثبت إلا بدلالة أخرى.

ولهذا قلنا فيمن قال لآخر: (تصدَّقْ من مالي بدرهم)،لم يملك إلا مرة(١)، لأن الأمر(٢) أحد أقسام التصريف(٣).

ومن قال: (دخل فلان الدار)، لم يفهم منه التكرار، ولكن يحتمل أنه دخل مرارا، وكذلك إذا قيل: (يدخل)، فكذلك إذا قيل له: (ادخل).

فأما الذين قالو بالتكرار في المعلق بالشرط: فإنهم تمسَّكوا بالأوامر الشرعية المتعلقة بأوقاتٍ، أو أموالٍ في باب الزكاة، والعقوبات المتعلقة بالمعاصي، فإنها متكررة بتكرر شروطها(٤).

وأما الدليل لما قلنا: وهو أن الأمر لا يقتضي التكرار ولا

(١) في (ت): إلا مرة واحدة.

(٢) في جميع النسخ: (ولأن الأمر)، بواو العطف، والظاهر أنها بدون حرف العطف، لأنها دليل لما قبلها، أي لقوله: (ولهذا قلنا فيمن قال لآخر: (تصدق من مالي بدرهم)،لم يملك إلا مرة)، لا جملة مستقلة مبتدأة، فأثبتنا في المتن ما يفيد الاستدلال، والله تعالى أعلم.

(٣) فكما أن بقية أقسام التصريف من الماضي، والمضارع، وغيرهما لا تدل على التكرار، فكذلك الأمر، لأنه منها، فيكون مثلها.

(٤) لا شك أن الأوقاتِ، والأموالَ، أسباب لوجوب العبادات المتعلقة بها لا شروط، وإنما سمى المصنف رحمه الله تلك الأسباب شروطا، لأن حقيقة الوجوب بإيجاب الله تعالى وهو غيب عنا، فالله تعالى يَسَّرَ علينا وجعل هذه الأسبابَ علاماتٍ على الوجوب، وأدار الأحكام عليها، فيكون فيها معنى الشرط، فلذلك سمَّاها شروطا، (هل) بإضافة يسيرة لتوضيح المعنى.

يحتمله، فإن التكرار في اللغة: العودة مرة بعد أخرى، والفعل لا يحتمل العود، لأنه حركات تَنْقَضِيْ، فيكون الثاني غير الأول لا محالة، وإنما يسمى تكرارا مجازا، لعود مثل الأول، وهو في الحقيقة أعداد تجتمع، كما في الأعيان، وليس في النص ما يحتمل العدد، لأن قول القائل: (ادخل الدار)، أمر بحركات معلومة، في تمامها دخول [لا عدد دخول](١).

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: (طلقي [نفسك](٢))، ونوى ثنين، لم يصح، لأنه نوى زيادة عدد التطليق، وما في نصه ما يحتمل التعدد(٣)، لأن التطليق اسم للقول لا للحساب، كما لو قال: (اشتري لي عبدا)،لم يحتمل عبيدا، ولا شراءً بعد شراءٍ(٤).

وكذلك لو قال لعبده: (تزوج امرأة)، ونوى به مرة بعد أخرى،لم يصح، وكذلك لو قال لامرأته: (طلقتك)، ونوى ثنتين، لم يصح، لأنه نوى ما لا يحتمله لفظه.

فأما عبادات الله تعالى: فإنها لزمتنا على سبيل التكرار، لا بالأوامر، ولكن بتكرر علل الوجوب، على ما نذكرها، وهي أسباب أُخَرُ غير الأوامر، فالأمر كان طلبا لأداء الواجب

---

(١) بين المعقوفتين سقط من (ت).
(٢) سقطت الزيادة من (ل).
(٣) لفظة (ما)، في: (ما في نصه)، نافية، وفي (ما يحتمل)، موصولة، فتقدير العبارة: ليس في نصه الشيء الذي يحتمل التعدد.
(٤) (أ/١٧/ل).

بسببه، كقولك [لآخر][١]: (أدِّ الثمنَ)، للشراء، (والنفقةَ)، للنكاح.

فإن قيل: كيف يقال إن الأمر لا يحتمل التكرار، ولو قرن به التكرار تفسيرا له لاستقام، كقول القائل لآخر: (طَلِّقْ امرأتي مرتين) أو (ثلاث مرات)، فكانت المرة نصبا على التفسير، ولو لم يحتمِلْه مطلقُ الأمر، لما كان الذكر تفسيرا له، وكذلك تقول: (صم أبدا)، و(أياما كثيرة).

قلنا: هذا القِرَان لم يصح لغة على سبيل التفسير لما يحتمله، ولكن على سبيل التغَيُّرِ إلى معنى آخر ما كان يحتمله مطلقُه، بل يحتمل التغييرَ إليه، كما يصح قِران الشرط بالطلاق، والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجَبه إلى وجهٍ آخرَ، لا على بيان موجب المطلق منه، فإن قول القائل: (أنت طالق ثلاثا)، ما [كان][٢] يحتمل التأخر ولا ثنتين، ولو قال: (إلى شهر إلا واحدة)، تأخر إلى شهر، ولم تقع إلا ثنتان.

فأما النصب: فليس على التفسير، ولكن لقيامه مقام المصدر، فإن قوله: (طلقت إمرأتي ثلاث مرات)، أي: تطليقات ثلاثا، على أن النصب إن جاز على التفسير[٣]، فيجوز على بيان تغيير موجَبه مطلقا إلى موجب آخر باقتران زيادة به.

ولهذا قالوا: إن من قال لامرأته: (أنت طالق) وسكت،

---

(١) سقطت الزيادة من (ل).

(٢) سقطت الزيادة من (ت) (ق).

(٣) في (ت): وإن جاز على سبيل التفسير.

طلقت مع هذه الطلقة، ولو قال: (ثلاثا)، لم تطلق إلا مع قوله (ثلاثا)، فتأخر الوقوع إلى العدد، ولو كان هذا تفسيرا له، لما تغيَّر به حكمه، بل كان يتقرر، وكذلك المرَّاتُ.

وأما قولنا: إنه يحتمل كل الفعل المأمور به، فلأن قول القائل لآخر: (ادخل الدار)، أمر بفعل الدخول، وإنه يتناول كل ما يتصور منه دخولا، كما يتناول البعضَ، والدخول اسم للفعل، وللفعل كل وبعض من جنسه، كما لغير الفعل من الأعيان وغيرها(١)، فإنه اسم لجنس فعلٍ، فيعتبر بأسماء أجناس(٢) الأشياء سوى الأفعال، نحو الماء، والطعام، والناس.

ثم الحكم المعلق باسم جنس، يتعلق بأدنى ما ينطلق عليها الاسم، على احتمال العموم - على ما نذكر في باب ألفاظ العموم - فكذلك هذا.

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: (طلقي نفسك)، إنها على واحدة، فإن نوى ثلاثا، صح، لأنه نوى الكل، وهو يحتمله، وإن نوى ثنتين، لم يصح، لأنه نوى التكرار والعدد لاغير، إلا أن تكون المرأة أمة، فيصح، لأنهما كل طلاقها عندنا(٣).

---

(١) من أعراض آخر سوى الفعل، نحو الألوان، والأكوان، والطعوم، والروائح (هل).
(٢) (ب/ ١٧/ ل).
(٣) وذلك لأن اعتبار الطلاق عند الحنفية بالنساء، فطلاق الأمة اثنتان، حرا كان الزوج أو عبدا، وطلاق الحرة ثلاث، حرا كان الزوج أو عبدا، وروي ذلك عن علي، وابن مسعود، وبه قال مسروق، والزهري، وحماد، والثوري. ←

ولو قال لعبده :(تَزَوَّجْ)،لم يملك إلا امرأة واحدة، ولو نوى ثنتين، صحَّ، لأنه نوى الكل، لأنهما كل نكاحه، لا لأنه نوى التكرار.

وذكر عيسى بن أبان(١) أن الأمر بالفعل إذا كان له نهاية معلومة، يجوز أن يقال فيه بالعموم، حتى يقوم الدليل على الخصوص، اعتبارا بالنص العام فيما عدا الفعل(٢)، إلا أن الرواية

← وقال جمهور العلماء: إن الطلاق معتبر بالرجال، فإن كان الزوج حرا، فطلاقه ثلاث، حرة كانت الزوجة أو أمة، وإن كان عبدا، فطلاقه اثنتان، حرة كانت زوجته أو أمة، وروي ذلك عن عمر، وعثمان، وابن عباس أيضا، انظر: المغني (١٠/ ٥٣٣-٥٣٤) - الأسرار (٢/ ٣٠٠أ) - جوهرة النيرة (٢/ ١١٤) - الاختيار (٢/ ١٢٣) - المهذب (٢/ ٧٩) - بداية المجتهد (٢/ ٦٢).

(١) هو عيسى بن أبان بن صدقة، من فقهاء الحنفية، كان حافظا للحديث، فقيها أصوليا، مشهورا بالفضل والسخاء، أخذ عن محمد بن الحسن، ولي القضاء عشرين سنه، له مؤلفات، منها: كتاب الحج، وكتاب خبر الواحد، توفي سنة (٢٢١) هـ، انظر تاريخ بغداد (١١/ ١٥٧) - الفوائد البهية (ص/ ١٥١).

(٢) أي النص العام الذي هو في غير الفعل، مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]، وقوله تعالى: «لا يستوي الأعمى والبصير»، فقد قام دليل الخصوص على ما عرف، وإنما قال: في غير الفعل، لأن العموم في الفعل مختلف (هل).

وتوضيح قول عيسى بن أبان على ما ذكره الإمام السرخسي: (أن صيغة مطلق الأمر فيما له نهاية معلومة، تحتمل التكرار، وإن كان لا يوجبه إلا بدليل، وفيما ليست له نهاية معلومة: لاتحتمل التكرار، لأن فيما لا نهاية له، يعلم يقينا أن المخاطب لم يُرِد الكلَّ، فإن ذلك ليس في وسع المخاطب، ولا طريقَ له إلى معرفته، وهذا نحو قوله: (صُمْ) و(صَلِّ)، فليس لهذا الجنس من الفعل نهاية معلومة، وإنما يعجز العبد عن إقامته بموته، فعرفنا يقينا أن المراد ←

بخلاف هذا، فإن الأمر بالطلاق لامرأته، أمر بفعل معلوم كله، ولم ينصرف إليه إلا بنيته(١).

والجواب عن حجته :ما ذكرنا أن هذا بمنزلة أسماء الأجناس، والفرق بين اسم الجنس وبين غيره من العام، ما نذكره بعد هذا في موضعه.

وأما إذا كان الأمر(٢) بفعل لانهاية له معلومة،كالأمر بالصلاة والصوم، فإن المأمور به مما لا يتناهى في نفسه، وإنما نهايته بعجز الفاعل بموته، فهذا من جنس مالا يمكن القول فيه بعمومه وكله، لأنه ليس في وسع العبد فعل كل الصيام التي هي قربة لله تعالى، ولا فعل كل الصلاة، وإذا لم يمكن في وسعه ذلك،لم يُخَاطَبْ بتعميم هذا الفعل، بل يصير مخاطبا بالبعض.

فيصير الأمر بهذا الفعل، من قبيل ما لا يمكن القول بعمومه من النصوص فيما عدا الأفعال، نحو قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾﴾ [فاطر: ١٩]، وقوله: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]، ولما انصرف إلى البعض،لم يلزمنا

← بهذا الخطاب الفرد منه خاصة، وأما فيما له نهاية معلومة، كالطلاق، والعدة، فالكل من محتملات الخطاب، وذلك تارة يكون بتكرار التطليق، وتارة يكون بالجمع بين التطليقات في اللفظ، فيكون صيغة الكلام محتملا له كله...) أصول السرخسي (١/ ٢٥).

(١) أي: أن قول الرجل لامرأته: (طلقي نفسك)، أمر بفعل معلوم وهو الطلاق، ويشتمل على كل الطلاق، وهو (الطلقات الثلاث)، ومع ذلك لا ينصرف إلى هذا الكل، إلا بنية الرجل، فإنه إن لم ينو الثلاث، كانت على واحدة.

(٢) في (ت): وأما إذا كان أمر.

منه إلا ما نتيقن به، إلا بدليل زائد.

وأما حديث الأقرع بن حابس فالجواب عنه: أن الأقرع بن حابس إنما أشكل عليه [أمر تكرره](١) لاعتباره الحجَّ، بالصلاة والصيام، فإنه كان عرف الصلاة متكررة بتكرر وقتها، وكذلك الصومَ، ثم وجد الحجَّ متعلقا بالوقت(٢) أيضا، فأشكل عليه أمر تَكَرُّرِه بِتَكَرُّرِ وقته، فسأل عنه، ولو أجيب بـ(نعم)، لصار الوقت علته، وتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِه كالصلاة، فلما أجيب بالمرة في العمر، تبين أن الوقت شرط محض لجواز الأداء، كالطهارة للصلاة، وأن سببَ الوجوب، مما لا يتكرر، وهو البيت على ما نُبَيِّنُ في باب بيان أسباب [هذه](٣) العبادات.

ولأن كينونة البيت، بيت الله، يجوز أن يكون علة لوجوب الحج في العمر مرة، ويجوز أن يكون علة لوجوبه كل سنة وكل شهر، [ككينونة النصاب في ملك الرجل، علة للزكاة كل سنة، فإن البقاء في زمن آخر غير الأول، فإذا كان البقاء علة، جاز تكرار الوجوب بتكرر البقاء، وجاز أن لا يتكرر، ترفيها علينا، ودفعا للحرج](٤).

❁❁❁❁❁

---

(١) سقطت الزيادة من (ل) (ق).

(٢) (أ/١٨/ل).

(٣) سقطت الزيادة من (ت).

(٤) بين المعقوفتين سقط من (ق)، وفي (ل): كتب في الهامش.



القول في صفة حسن المأمور به

قد ذكرنا أن الأمر لغة: لبيان أنه مما ينبغي أن يوجد.

ومطلقه: على الوجوب، فإذا كان الأمر من الله تعالى، صار وجود المأمور به مِنَّا واجبا علينا لله تعالى(١).

---

(١) هذا عند تجرد صيغة الأمر من القرينة الصارفة من الوجوب إلى غيره من المعاني، كالندب، والإباحة وغيرهما من المعاني التي تدل عليها صيغة الأمر حسب القرينة الدالة عليها.
ومن أهم القرائن الدالة بأن الأمر للوجوب أو لغيره هو: تعلُّقُ ما يترتب على فعل هذا الأمر وتركه من نفع أو ضرر، أو مساس بحق يرجع إلى المكلف نفسه، أو إلى غيره، وتفصيلها كالتالي:
فإن كان متعلق الأمر مما يرجع نفعه وضرره على المكلف نفسه، والحق كان متعلقا به، كان الأمر دائما وأبدا للإباحة، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤]، وقوله عز وجل: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ [الأعراف: ٣١]، وكقوله ﷺ في المرأة الحائض: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح»، فالأمر في هذه الأمثلة ونحوها للإباحة، إلا إذا وجدت قرينة تدل على خلافه.
وأما إن كان الأمر يتعلق بحق الغير، وترك الأمر يؤدي إلى المساس بهذا الحق - سواء كان في حق الله تعالى أو في حق العباد - كان الأمر دائما وأبدا لغير الإباحة، إما للوجوب، وإما للندب، حسب نوعية هذا الحق المتعلق بالغير، إلا بقرينة تدل على خلافه، مثاله في حق الله تعالى: الأوامر المتعلقة بالصلاة والزكاة والحج، وأداء الكفارات والنذور، وما شابهها، وقوله ﷺ: «صلوا ←

ولا يجوز في الحكمة أن يجب علينا إيجاده لله تعالى، إلا لحسنه عند الله تعالى على الحقيقة، فان القبح في الحكمة، اسم لما ينبغي أن يُعْدَمَ، والله تعالى هو الحكيم الذي لا سَفَهَ له، [فلا يأمرنا به][(١)]، فلا نجد بُدًّا من معرفة صفة الحسن فيما أُمِرْنَا به[(٢)].

← كما رأيتموني أصلي»، ومثاله في حقوق العباد، قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ﴾ [النساء: ٤]، وقوله عز وجل: ﴿فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ﴾ [النساء: ٦]، وقوله ﷺ: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه».
فلما كان القصد من تلك الأوامر، أداء حق الغير، وكان تركه يؤدي إلى المساس بهذا الحق، أو الضرر بهذا الغير، كان الأمر للإيجاب، ويحرم على المأمور مخالفته، إلا إذا تنازل صاحب الحق عن حقه، فحينئذ ينتقل الأمر من الإيجاب إلى الإباحة.

(١) سقطت الزيادة من (ل) (ق).

(٢) إن الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معانٍ:
الأول: كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له، كالفرح والغم.
الثاني: كون الشيء صفة كمال، وصفة نقصان، كالعلم والجهل.
والثالث: متعلق المدح والذم، كالعبادات والمعاصي.
ولا خلاف بين العلماء، أنهما (الحسن والقبح) بالتفسيرين الأولين، عقليان، وأما بالتفسير الثالث: فقد اخْتُلُف فيه:
فعند الأشعري: حسن الأفعال شرعي، ولا حظ للعقل فيه، وإنما يعرف بالأمر.
وعند المعتزلة: الحاكم بالحسن والقبح، هو العقل، لأن الأصلح واجب على الله تعالى بالعقل، ففعله حسن، وتركه قبيح.
وعند الماتردية: الحاكم بهما هو الله تعالى، وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره، خلق بعض الأشياء حسنا، وبعضها قبيحا، وأمر به، لأنه كان حسنا في نفسه، وإن خفي على العقل جهة حسنه، فأظهر الشارع بالأمر به، فيكون الحسن من مدلولاته... شرح المنار وحواشيه (ص/ ١٩٣ - ١٩٥).

فنقول:

إن هذه الأفعال في صفة الحسن على أقسام أربعة:

- ما حسن لمعنى في عين الفعل[١].

- وما حسن لمعنى في غيره.

والذي حسن لمعنى في عينه، على نوعين:

- ما كان المعنى في وضعه[٢].

- وما كان اتصل المعنى بوضعه بواسطةٍ، حتى التحق بالواسطة بالقسم الأول.

والذي حسن لمعنى في غيره، على نوعين:

- ما يحصل المعنى بفعل العبادة[٣].

- وما يحصل بعده بفعل مقصود له[٤].

---

(١) بأن يكون الحسن في ذات ذلك المأمور به من غير واسطة.

(٢) بأن يكون الوصف الذي صار به المأمور به حسنا، في حد ذاته.

(٣) أي: يتأدى هذا الغير الذي حسن المأمور به لأجله، بنفس الفعل المأمور به، لا بفعلٍ آخر بعده.

(٤) يعني: لا يتأدى الغير الذي حسن المأمور به لأجله، بنفس الفعل المأمور به، بل لا بد أن يوجد بعد المأمور به بفعل آخر مقصود، كالوضوء للصلاة، والسعي لأداء الجمعة، فإن المعنى الموجب للحسن في الوضوء، أداء الصلاة، وأداء الصلاة إنما يحصل بفعل مقصود بعد حصول الوضوء لا بنفس الوضوء، وكذلك المعنى الموجب للحسن في السعي، أداء صلاة الجمعة، وأداء صلاة الجمعة، يتحقق بفعل مقصود بعد حصول السعي، لا بنفس السعي، انظر: النامي (ص/ ١٠٠).

فصارت الأقسام أربعة[1]:

(١) من الحنفية من تابع الإمام المصنف في أصل رباعية التقسيم، ولكن خالفوه في كيفيته هذا التقسيم، فالسرخسي مثلا مع موافقته للإمام المصنف في أصل رباعية التقسيم، خالفه في كيفية هذا التقسيم، فقال:
(ثم هو - أي المأمور به -: في صفة الحسن نوعان: حسن لمعنى في نفسه، وحسن لمعنى في غيره، والنوع الأول قسمان: حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال، وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الأحوال، والقسم الثاني نوعان أيضا: حسن لمعنى في غيره، وذلك مقصود في نفسه، لا يحصل منه ما لأجله كان حسنا، وحسن لمعنى في غيره، يتعلق بوجوده ما لأجله كان حسنا)، أصول السرخسي (١/ ٦٠)، وانظر أيضا: الباني شرح الحسامي (ص/ ٩٨- ١٠١).
ومنهم من خالف الإمام المصنف ﷺ في أصل التقسيم، فجعل الأقسام ستة، كالبزودي، وابن ملك، وابن نجيم وغيرهم، فالمأمور به عندهم نوعان: حسن لمعنى في نفسه، وحسن لمعنى في غيره، فالحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب:
١- ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال.
٢- وضرب يقبله.
٣- وضرب منه ملحق بهذا القسم، ولكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره.
والذي حسن لمعنى في غيره، ثلاثة أضرب أيضا:
١- فضرب منه: ما حسن لغيره، وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا، لا يتأدى بالذي قبله بحال.
٢- وضرب منه: ما حَسُنَ لمعنى في غيره، لكنه يتأدى بنفس المأمور به، فكان شبيها بالذي حسن لمعنى في نفسه.
٣- وضرب منه: حَسُنَ لحسْنٍ في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه، أو ملحقا به، أصول البزدوي (١/ ٣٩٣ - ٣٩٤)، وانظر أيضا: شرح المنار وحواشيه (ص/ ١٩٥- ٢٢١) - فتح الغفار (١/ ٥٥ - ٦٤).

فأما الأول: فنحو الصلاة، لأنها تتأدى بأفعال وأقوال وُضِعَتْ للتعظيم في الشاهد، والتعظيمُ حسن في حق المعظم، إلا أن يكون في غير حينه، أو حاله(١)، فيشوبه القبح لذلك العارض، ولهذا كانت الصلاة حسنة دائمة، واستقبحت لأوقات مخصوصة، وأحوال، فَنُهِيْنَا عنها(٢).

وأما الثاني: فنحو الزكاة، والصوم، والحج، لأن الزكاة تمليك المال للفقير على سبيل الكفاية بأمر الله تعالى، ولا يتم هذا العمل عملا لله تعالى، إلا(٣) بواسطة الفقير المحتاج.

والصوم: كفُّ النفس الشَّهَوِيِّ عن اقتضاء شهوة البطن والفرج بأمر الله تعالى، ما يتم عملا لله تعالى، إلا بالنفس الشَّهَوِيِّ.

والحج: زيارة البقعة المعظمة على سبيل التعظيم بأمر الله تعالى، ما يتم عملا لله تعالى، إلا بواسطة البقعة المعَظَّمَةِ.

غير أن احتياج الفقير إلى الكفاية، كان بخلق الله تعالى إياه

---

(١) الصلاة في غير حينها: كالصلاة في الأوقات المكروهة، والصلاة في غير حالها المطلوبة: كالصلاة في حال الحدث والجنابة. (هل).

(٢) ومن هذا القسم، الإيمان بالله تعالى، بل هو أعلى درجة من الصلاة، لأنه لا يقبل السقوط بحال من الأحوال، بخلاف الصلاة، فإنها تقبل السقوط، أو التخفيف ولو في بعض الأحيان، ومن هنا قسم بعض الأصوليين هذا النوع - تطبيقا للواقع - على قسمين، قسم لا يقبل السقوط كالإيمان بالله تعالى، وقسم يقبل السقوط، كالصلاة، من هؤلاء الإمام السرخسي، ينظر: أصول السرخسي (١/ ٦٠).

(٣) (ب/ ١٨/ ل).

على صفة لا تبقى إلا بالكفاية، واشتهاء النفس كذلك بخلق الله تعالى، كذلك شَرَفُ المكان وفضله، كان بخلق الله تعالى.

ولما حَسُنَتْ هذه الأفعال بهذه الوسائط، من حيث أنَّ:

في الزكاة: إغناء عباد الله المحتاجين.

وفي الصوم: قهر النفس التي هي عدو الله تعالى.

وفي الحج: تعظيم شعائر الله تعالى.

وهذه الأفعال بهذه الوسائط، حسنة في الشاهد لمن وقعت له، والوسائط ثَبَتَتْ وسائطُ بخلق الله تعالى، فصارت حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث.

فالوسائط لما ثبتت بخلق الله تعالى، كانت مضافة إليه، فلم يبق عبرة حكما، فصارت كأفعال الصلاة التي حَسُنَتْ، لأنها في نفسها تعظيم للمفعول له(١).

وأما الوجه الثالث: فنحو قتالِ الكفرة، والصلاة على الميت،

---

(١) يعني: إنما صارت هذه الأفعال حسنة بلا واسطة، وملحقة بالحسن لعينه - مع أن الوسائط موجودة - لأن هذه الوسائط مخلوقة لله تعالى ومضافة إليه، فصارت كأنها لم تكن حائلة، وهذا هو الفرق بين هذا النوع، والقسم الثاني الذي سوف يأتي بيانه، فإن الواسطة في الأول، مخلوقة لله تعالى، فصارت كأن لم تكن موجودة، فالتحق بالحسن لعينه، بخلاف الثاني، فإن الوسائط فيه بفعل العباد واختيارهم، فلذا اعْتُبِرَتْ وجُعِلَت الأفعال التي فيها هذه الوسائط، داخلة في الحسن لغيره، كالجهاد، وصلاة الجنازة، وإقامة الحدود، والله تعالى أعلم.

وإقامة الحدود، فالقتال فساد، وما حسن إلا لما فيه من إعلاء كلمة الله تعالى، وكَبْتِ أعدائه، ودفع قتالهم[١]، فحَسُنَ بواسطة العدو، وإنه كان عدوا بمعصية كانت منه باختياره، فصارت الواسطة واسطة بسبب مضاف إلى الكافر، فصار حسنا لمعنى في غير العبادة، فالعبادة تتم بالعبد للرب تعالى، فيكون الواسطة المضافة إلى غير الله تعالى، غير فعل العبادة صورة ومعنى.

وكذلك إقامة الحدود، إضرار وإفساد، وإنما حسن[٢]، لأنها جزاءٌ زاجرٌ عن المعاصي، فحسن بواسطة العاصي[٣]، وإنما كان عاصيا، لمعنى مضافٍ إليه.

والصلاة على الميت حسن، عبادةً شرعيةً بالميت، فأما بدون الميت، فعبث[٤]، وإنما صلح الميت واسطة[٥]، لا بموته الثابت بالله تعالى[٦]، ولكن بإسلامه المضاف إلى المسلم، كالكفر في الفصل الأول.

وأما الوجه الرابع: فنحو الوضوء، والسعي إلى الجمعة،

---

(١) في (ت): أو دفع قتالهم.
(٢) في (ل): إنما حسن.
(٣) في (ق): بواسطة المعاصي.
(٤) حتى قال البعض: إنها في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الأصنام، النامي (ص/١٠١).
(٥) في (ت): بواسطة الميت.
(٦) لأنه لو كان كذلك، لوجبت صلاة الجنازة على الكافر الميت أيضا، لأنه العلة وهي الموت الثابت بالله تعالى، موجود فيه أيضا.

فالغسْلُ تَبَرُّدٌ وَتَطَهُّرٌ عادةً، وإنما انقلب عبادةً شرعيةً وعملا لله تعالى[(١)]، من حيث إنه مفتاح الصلاة المشروعة لله تعالى.

ألا ترى أن الوضوءَ لا يلزم مَنْ لا صلاةَ عليه وإن كان محدثا، وكذلك لا يجب قبل مجيء وقت الصلاة.

وكذلك السعي إلى الجمعة حَسَنٌ، لأنه سبب لإمكان إقامة الجمعة، فأما هو في نفسه، فعمل مباح، والجمعة التي هي حسنة، لا تحصل بالسعي ولا بالوضوء، بل بعدهما بفعل مقصود لها، وفي الفصل الأول يحصُلُ ما فيه الحُسْنُ من قضاء حق الميت، وكبتِ أعداء الله تعالى، وزجرِ العاصي، بنفس الفعل.

ثم حكم وجوب القسمين الأولين واحد[(٢)]، وهو أن الوجوبَ متى ثبت، لم يسقط إلا بفعل الواجب، أو اعتراض ما يُسْقِطُه بعينه، ولا يسقط بغيره، لأنه وجب لعينه لا لغيره، فلا يسقط بغيره[(٣)].

وحكم وجوب القسمين الآخرين، واحد أيضا[(٤)]، وهو بقاء

---

(١) (أ/١٩/ل).

(٢) وفي مختصر التقويم: وصار حكم القسمين الأولين الوجوب بنفسه، والسقوط بنفسه، لأنه مقصود في نفسه، وحكم وجوب القسمين الآخرين، الوجوب بوجوب الغير، والسقوط بسقوط الغير. (هل).

(٣) أي: أن هذا النوع من الواجب إذا ثبت، لا يسقط عن الذمة إلا بأدائه، أو باعتراض ما له أثر في إسقاط نفسه بلا واسطة، كالحيض والنفاس، انظر: النامي (ص/ ١٠٠).

(٤) وحكم هذين الأمرين واحد، وهو أنه إذا وجب بالأمر، لا يسقط إلا بالأداء، ←

الوجوب، ببقاء وجوب الغير، والسقوط بسقوط الغير، حتى إذا سقطت الجمعة بسبب، سقط السعي، وكذلك الطهارة.

وكذلك حق الميت متى سقط ببغيه أو بكفره، سقطت الصلاة[1]، وكذلك لو سقطت بقضاء الولي حقه بالصلاة عليه، سقطت الصلاة عن الباقين.

والناس لو أسلموا حتى علت كلمة الله تعالى، وذهب القتال، سقط الجهاد مالم يَحْدُثْ قتالٌ مثلُه من البغاة، ومتى لم يُقْضَ حقُّ الميت بالصلاة، بأن صلى عليه غيرُ وليِّه، كانت الصلاة باقية على الولي.

← أو بإسقاط من الآمر فيما يحتمل السقوط، أي: كالإقرار حسن لعينه، وهو يحتمل السقوط، للإمام السرخسي. (هل).

(١) الكافر سواء كان كافرا أصليا، أو مرتدا، لا يصلى عليه بالاتفاق، وأما أهل البغي: فاتفق الحنفية على أن من قُتِلَ من أهل البغي، فإنه لا يصلى عليه، ولكنهم اختلفوا في غسله، قال عامتهم: لا يغسل كما لا يصلى عليه، وقال بعضهم: إنه يغسل، قال داماد أفندي: (وأما قتلى أهل البغي: فلا يصلي عليهم، ولكنهم يغسلون ويكفنون ويدفنون، وهو الصحيح). مجمع الأنهر (١/ ٧٠٠) وانظر أيضا: الفتاوى الهندية (٢/ ٢٨٥) - رد المحتار (٤/ ٢٦٥).
هذا وقد نسب الإمام ابن قدامة ﷺ إلى الحنفية القولَ بالتفريق بين من ليس له فئة من أهل البغي، فيُصَلَّى عليه، وبين من له فئة منهم، فلا يُصَلَّى عليه، المغنى (١٢/ ٢٥٥).
غير أني لم أعثر على هذا التفصيل في الصلاة على أهل البغي عند الحنفية بعد البحث الكامل فيما لدي من المراجع من مذهبهم، وإنما قالوا بهذا التفريق فيمن يجهز على جريحهم، ويتبع موليهم، قال في الهداية: (فإن كانت لهم فئة، أجهز على جريحهم، وأتبع موليهم، وإن لم يكن لهم فئة، لم يجهز على جريحهم، ولم يتبع موليهم)، الهداية مع فتح القدير (٥/ ٣٧٧).

وكذلك شوكة الكفار متى لم تنكسر بالقتال مرة، لم يَسْقُطِ الفرضُ، ووجب ثانيا، لأن المعنى الذي له وجب[1] في ذلك الغير، بمنزلة السبب الموجِبِ، فلا يبقى الحكمُ بدون السبب.



(١) في (ت): له وجبت العبادة.



القول في مطلق الأمر ماذا مُوْجَبُه
في جنس المأمور به من الفعل؟

قال العبد رحمه الله: إني لم أقف على أقوال الناس في هذا الفصل، كما وقفت على أقوالهم في حكم الأمر، فما أحد استقصى كلَّ هذا.

والذي مال إليه رأيي: أن ينصرف مطلق الأمر إلى القسم الأول دون الثاني، ويحتمل القسم الثاني(١)، لأن الحسن إنما يثبت صفة للفعل المأمور به مقتضى(٢) حكمة الآمر(٣)، لا موجباً

(١) هذا الذي مال إليه رأي الإمام المصنف رحمه الله، اختيار عامة الحنفية، منهم السرخسي، والبزدوي، وغيرهما، وذهب بعضهم إلى أن عند إطلاق الأمر، يثبت النوع الثاني من الحسن، ولا يثبت النوع الأول، إلا بدليل يقترن به، لأن ثبوت هذه الصفة، بطريق الاقتضاء، وإنما ثبت بهذا الطريق الأدنى، والأدنى هو الحسن لمعنى في غيره، لا لعينه، انظر: أصول السرخسي (١/ ٦٢-٦٣) - أصول البزدوي مع الكشف (١/ ٤١٧-٤١٨).
والقسم الأول: هو الذي متى ثبت الوجوب، لم يسقط إلا بفعل الواجب، أو اعتراض ما يسقطه بعينه ولا يسقط بغيره، وأما الثاني: فهو ما كان بقاء الوجوب ببقاء وجوب الغير، والسقوط بسقوط الغير، كما نص عليه الإمام المصنف في أول هذا الفصل.

(٢) (ب/ ١٩/ ل).

(٣) قوله: (لأن الحسن إنما يثبت صفة...)، دليل للقول الثاني، لا للقول الأول الذي هو اختيار الإمام المصنف رحمه الله، وسوف يستدل للقول الأول في الفقرة الثانية بعد هذا بقوله: (ولكن القول الأول أصوب...).

للأمر لغة، لما ذكرنا أن اللغة لا تفصل بين الحَسَنِ والقبيح من الأفعال، بل لكلٍّ فعلٍ، أمر موضوع منه لغة.

ولما كان طريق ثبوته مقتضى الحكمة، ثبت أدنى ما يرتفع به الضرورة - على ما يأتيك البيان في باب المقتضى - والأدنى يتأدى بحُسْنٍ في غيره، فلا يثبت الحُسْنُ في نفسه إلا بدلالة زائدة.

ولكن القول الأول أصوب، لأن الكلام في الأوامر بأفعال هي لله تعالى عبادة، وإذا كان الأمر استعباداً في نفسه، صار صفة العبادة للفعل ثابتة لغة لا اقتضاء، فقول الله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، و(اعبدوني بها)، واحد، فهو[1] اسم وضع للعبادة، وكذلك الصوم، إلا أنها عرفت لغة باستعارة لسان الشرع[2] ولسان الشرع لسان العرب.

ولما وجب إثبات صفة العبادة للفعل لغة لا اقتضاء، وجب إثبات صفة العبادة للفعل لنفسه لا لغيره، حتى لا يصير مجازاً[3]، ولما وجب هذا، تَبِعَ صفةُ الحُسْنِ صفةَ العبادة، وكذلك شرع الله تعالى بيان للأحسن.

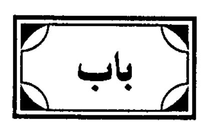
❁❁❁❁❁

---

(١) أي: المأمور به.

(٢) قوله: (لسان الشرع): أي: لسان الشارع، وهو فاعل الشرع. (هل).

(٣) ولأن ما يكون حسنا لمعنى في غيره، فهذه الصفة له شبه المجاز، لأنه ثابت من وجه دون وجه، وما يكون حسنا لعينه، فهذه الصفة له حقيقة، وبالمطلق تثبت الحقيقة دون المجاز، أصول السرخسي (١/ ٦٣).



القول في الأمر بفعل واجب
ما ذا حكمه في ضده[١]؟

قال بعضهم: الأمر بفعل، لا حكم له في ضده[٢].

وقال بعضهم: يقتضي نهياً في ضده[٣]، وإليه ذهب أبو بكر الجصاص رحمه الله[٤][٥].

---

(١) قال الزركشي: (محل النزاع في هذه المسألة، الأمر الذي له أضداد، كالأمر بالقيام، فإن له أضدادا من القعود، والسجود، والاضطجاع، وأما الأمر الذي له ضد واحد، كالأمر بالإيمان، فلا خلاف في أنه نهى عن ضده، وإلا لأدى إلى التناقص)، البحر المحيط (٢/ ٤١٦).

(٢) نسبه الشيرازي، والرزاي إلى المعتزلة وكثيرٍ من الشافعية، وهو اختيار إمام الحرمين، والغزالي، وابن حاجب من المالكية، كما نسبه السرخسي إلى بعض المتكلمين، انظر: اللمع (ص/ ١٠) - المنخول (ص/ ١٤٤) - البرهان (١/ ١٨٠) - شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١/ ٨٥) أصول السرخسي (١/ ٩٤).

(٣) قال به الرزاي، والآمدي، وأبو إسحاق الإسفراييني، وآخرون، وتعبير الرازي عن مذهبه: (إن الأمر بالشيء، دالٌّ على المنع من نقيضه بطريق الالتزام)، المحصول (٢/ ١٩٩)، وانظر أيضا: المنخول (ص/ ١١٤) - اللمع (ص/ ١٠) - حاشية البناني على جمع الجوامع (١/ ٣٨٥).

(٤) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي، المعروف بالجصاص، من فقهاء الحنيفة المشهورين، من أشهر تأليفاته: أحكام القران، والفصول في أصول الفقة، توفي سنة (٣٧٠) هـ، انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٣/ ٧١) - الفوائد البهية (ص/ ٢٧ - ٢٨).

(٥) قال الجصاص بعد أن ذكر مذاهب العلماء في المسألة: (والصحيح عندنا، ←

وقال بعضهم: يدل على كراهة ضده[١].

وقال بعضهم: يقتضي كراهة ضده، وهو المختار عندنا[٢].

فأما الأولون: فذهبوا إلى أن ضده مسكوت عنه، فيبقى على ما كان عليه قبل الأمر، كالمعلق بشرطٍ، لا يقتضي نفيا عند عدم الشرط، لأنه مسكوت عنه، فيبقى على ما كان قبل التعليق، قالوا: والعبد يأثم - إذا لم يأتمر - بترك الواجب، لا بارتكاب الضد.

وأما أبو بكر الجصاص: فقد ذكر في أصوله: أن الأمر المطلق على الفور، لأن الأمر اقتضى نهياً عن ضده، والنهي عن مطلق الفعل يوجب موجَبَه على الفور[٣].

← أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، سواء كان ذا ضد واحد، أو أضداد كثيرة)، الفصول (٢/ ١٦٢).

(١) نسبه الزركشي إلى جماعة من محققي الحنيفة، انظر: البحر المحيط (٢/ ٤٢٣).

(٢) ومن هؤلاء الذين اختاروا في المذهب الحنفي أن الأمر بالفعل يقتضي كراهة ضده: السرخسي، والبزدوي، وصدر الإسلام، والحسامي وغيرهم، راجع: أصول السرخسي (١/ ٩٤) - أصول البزدوي (٢/ ٦٠٣) - المغني (ص/ ٦٨) - النامي (ص/ ١١٤).

(٣) ونص قوله في معرض الاستدلال لما ذهب إليه: (وذلك لأنه قد ثبت عندنا وجوب الأمر، وأنه على الفور، فيلزمه بوروده ترك سائر أضداده)، الفصول (٢/ ١٦٢).

هذا وقد نفى الإمام السرخسي أن يكون ما نسبه الجصاص إلى الحنيفة، مذهبا لهم فقال: (وما ذكره الجصاص من أن مطلق الأمر يوجب الائتمار على الفور دعوى منه، وقد ذكرنا أن الرواية بخلاف ذلك)، أصول السرخسي (١/ ٩٤).

فكأنه ذهب إلى أن الفعل إذا وجب الإتيان به، حرُم تركه ضرورة، واقتضاءً، والحرمة: حكم النهي، فثبت النهي عن ضده اقتضاءً.

وأما الثالث: فوجهه، أن وجوبَ(١) الفعل يدل على حرمة الترك ضرورة، كما قاله أبو بكر(٢)، إلى أن الحرمة التي ثبتت ضرورة، لا تكون كالتي ثبتت بالنص عليها بالتحريم أو النهي، لأن الثابت بالنص، يثبت من كل وجه، والثابت بالضرورة، يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة، والضرورة ترتفع بكون ضده مكروهاً لقبح في غيره، وإن كان في نفسه حسناً، كالصلاة في الأرض المغصوبة.

إلا أنا نقول: إن الثابت بهذا الطريق، يكون بالاقتضاء دون الدلالة، فإن النص يدل على مثل المنصوص عليه، كتحريم التأفيف، يدل على تحريم الشتم، لوجود ذلك الأدنى فيه وزيادة.

فالدلالة أخت الإيجاب(٣)، فكما لا يوجب النص ضد الحكم المنصوص عليه، لا يدل عليه(٤)، ولكن ثبوت الضد، يقتضي نفيَ ضده، كالليل مع النهار.

---

(١) (أ/٢٠/ل).

(٢) أي: أبو بكر الجصاص.

(٣) في (ل): أخو الإيجاب، وفي (ت): أخ لإيجاب.

(٤) في عبارة الإمام المصنف رحمه الله اختصار شديد، وتوضيحها: أن النص على الشيء كما لا يوجب ضد الحكم المنصوص عليه، فكذلك لا يدل على ضد الحكم المنصوص عليه.

فكذلك في الأحكام، إذا وجب فعلٌ في وقتٍ، لا بد أن يَحْرُمَ تركُه اقتضاءً، فَيَحْرُمَ ضِدُّهُ، لما فيه من ترك المأمور به الواجب، فكان لمعنى في غيره، فلا يوجب الفساد، بخلاف النهي.

فأما الجواب عن القول الأول: ما ذكرنا أن الكراهة ثبتت مقتضى النص لا بالنص، والمقتضى أبداً يثبت حيث لا نص، ما له حدٌّ غير هذا.

وليس هذا كالمعلق بالشرط، فإن تعليق الحكم بالشرط، لإيجاد الحكم ابتداء عند الشرط، ولما كان ابتداء الوجود عنده، لم يقتضِ هذا نفياً قبله[1]، لأن النفي لا يتصور إلا بعد الوجود، ولا وجود قبل الشرط، فلا يتصور نفيٌ، بل كان من ضرورة ابتداء الوجود عند الشرط، أن يكون عدماً قبل الشرط، ولما لم يكن موجوداً من الأصل، لا يتعلق عدمه بِمُعْدِمٍ، فلذلك قلنا: إنه يقتضي عدماً من حيثُ عدمُ دليلِ الوجودِ، لا عدمًا بدليلٍ نافٍ.

وأما الإيجاب: فيقتضي حرمة ترك الواجب ضرورة، وكان حلالاً قبل الإيجاب، فلذلك أضفنا ثبوتَها إلى الأمر.

ثم قولُ أبي بكرٍ: (إن الأمر المطلق على الفور، لأنه نهي عن ضده)، دعوى، والرواية في الأصول، في الأمر المطلق بخلاف[2]

(١) أي قبل الشرط.
(٢) (ب/ ٢٠/ ل).

ما قاله أبو بكر الجصاص، على ما نذكره.

وكذلك النهي، فإن النهي إنما يكون على الفور إذا كان مما يستغرق الانتهاءُ العمرَ، فأما ما لا يستغرق الانتهاءُ العمرَ، فلا، فإنَّا نُهِيْنَا عن ترك فرض الصلاة وقت الظهر، ويباح الترك لأول الوقت، لأن [فعل][1] الصلاة، مما لا يعم، ولا يستغرق الوقت، فالانتهاء عن النهي[2] بفعل الصلاة، مما لا يستغرق الوقت، فلا يجب البدار إلى الانتهاء على الفور.

والذي يدل عليه[3]: أنا متى جعلناه نهياً عن ضده نصاً أو دلالة، فقد جعلنا ضدَّه حراماً لمعنى يرجع إليه[4]، كما في مطلق النهي، وإنه ما حرُم إلا لمعنى في غيره، وهو من حيثُ فواتُ المأمور به، وبينهما فرق على ما مرَّ، والله تعالى أعلم.



(١) سقطت الزيادة من (ل) (ق).
(٢) أي: الانتهاء الصادر عن النهي. (هل).
(٣) أي: على أن الأمر بالشيء، يقتضي كراهة ضده لا غير، وهو المختار، (هل).
(٤) أي: إلى الأمر، (هل).



القول في النهي ماذا حكمه؟

قال العبد رضي الله عنه: إني لم أقف على الأقوال في حكمه على الاستقصاء كما وقفت على حكم الأمر، ولكنه ضد الأمر لغة(١)،

---

(١) النهي في اللغة: المنع، ومنه سمي العقل نهية، لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه، ولذا قالوا: إن معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ قَدْ لَأُوْلِي النُّهَىٰ﴾ [طه: ٥٤]: (أي لذوي العقول الناهية عن الأباطيل...)، تفسير أبي السعود (٦/ ٢٢).
وأما في الاصطلاح: فقال النسفي: (هو: قول القائل لغيره على السبيل الاستعلاء: لا تفعل). فتح الغفار على متن المنار (١/ ٧٦).
وقال الإسنوي: (هو: القول الطالب للترك دلالة أولية)، شرح الإسنوي على المنهاج (٢/ ٤٧- ٤٨).
وعرفه الشوكاني بأنه: (القول الإنشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء)، إرشاد الفحول (ص/ ١٠٩).
وأما معنى النهي الحقيقي، فمذهب الجمهور، أنه التحريم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، إلا أن صيغته تستعمل في معان أخرى مجازا:
منها: الكراهة، كقوله ﷺ: «لاتصلوا في مبارك الإبل».
ومنها: الدعاء: كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، (آل عمران: ٨).
ومنها: الإرشاد، كقوله عز وجل: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] وغيرها من المعاني، راجع شرح الإسنوي على المنهاج (٢/ ٤٨) - البحر المحيط(٢/ ٤٢٨ - ٤٣٠) - إرشاد الفحول (ص/ ١٠٩) - تسهيل الوصول (ص/ ٥٩).

فيحتمل أن يكون للناس فيه أقوال أربعة على حسب أقوالهم في الأمر:

- فمن وقف في الأمر، فليجب مثله في النهي.

- ومن قال بالندب في الأمر، فكذا يجب في النهي أن يقول بندب إلى(١) ضده(٢).

- ومن قال بالوجوب ثَمَّ، قال بوجوب الانتهاء ههنا، وعليه جمهور العلماء(٣).

- ويحتمل أن لا يكون على الاختلاف(٤)، لأن القول به

---

(١) في (ت) (ق): على.

(٢) أي: بندب الترك للمنهي عنه بخلاف الأمر، فإنه يندب الإتيان به. (هل).

(٣) نعم، مذهب جمهور العلماء وجوب الانتهاء، أي تحريم الفعل المنهي عنه، وقد اقتصر الإمام المصنف رحمه الله على ذكر ما تصوره في مقابلات الأمر من مذاهب العلماء، لكن هناك أقوالا أخرى في حكم النهي ذكرها الأصوليون، منها: أن النهي:
- للتحريم، على ما عليه الجمهور.
- للكراهة.
- للقدر المشرك بين التحريم والكراهة.
- اللفظ مشترك بينهما (وهذا قريب مما قبله).
- موضوع لأحدهما، لا يعلم بعينه.
- موضوع للإباحة،
- موضوع للوقف، انظر: شرح تنقيح الفصول (ص/ ١٦٨) - كشف الأسرار (١/ ٥٢٤ - ٥٢٥) - البحر المحيط (٢/ ٤٢٨ -٤٣٠).

(٤) أي: لا تتأتى فيه الاختلافات التي تأتي في الأمر من الوقف والندب والإباحة. ←

يؤدي إلى أن يصير موجب الأمر والنهي واحدا، وهو الوقف، وهذا لا سبيل إليه، لأن الضدينِ، يختلف أثرهما، كالإحياء والإماتة، والتحريك والتسكين، والله تعالى أعلم.

❁❁❁❁❁

← وأما الوقف: فلما ذكره المصنف رحمه الله في المتن.

وأما الإباحة: فكذلك أيضا، لأن الإباحة ما لا يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه، وهذا لا يتفاوت بين الإباحة الثابتة بالأمر، وبين الإباحة الثابتة بالنهي، فيصير موجبهما واحدا، وهذا لا سبيل إليه، وأما لو قالوا بالندب، لا يصير موجبهما واحدا، كما لم يَصِرْ في الوجوب (هل).



فأما الأقوال في تكرار الانتهاء، فلا يتصور[(١)]، لأن الانتهاء

(١) قلت: وقد تصوره بعض الأصوليين، منهم الإمام الرازي، قال في المحصول: (المشهور أن النهي يفيد التكرار، ومنهم من أباه، وهو المختار)، المحصول (٢/ ٢٨١ - ٢٨٢)، كما نسب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني القول بعدم التكرار أيضا، راجع: البحر المحيط (٢/ ٤٣١)، وممن نقل الخلاف في المسالة الآمدي وغيره: الإحكام (٢/ ١٩٤).
هذا وقد استشكل الإمام القرافي تصَوُّر عدم التكرار في النهي، فعرض القضية على سلطان العلماء ابن عبد السلام، فأبان الشيخ وجهة نظره في ذلك له، ولما تضمن هذا العرض والرد من فوائد عظيمة في هذا المقام، رأيتُ نقل ما جرى بين الإمامين، مع ما كان فيه شيء من الطول.
قال الإمام القرافي: (قلت للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يوما: إن القائل بأن النهي لا يقتضي التكرار، يلزمه أن لا يوجد عاصٍ البتة في الدنيا بمنهي، وذلك أن النهي عنده لا يقتضي إلا مطلق الترك، كما أن الأمر لا يقتضي إلا مطلق الفعل، فكما يخرج عن عهدة الأمر بفعل ما، في زمن مَّا، كذلك يخرج عن عهدة النهي بمطلق الترك في زمن مَّا، وأشدُّ الناس عصيانا وفسوقا لا بد أن يترك تلك المعصية في زمن ما، فيخرج عن عهدة النهي بذلك الزمن الفرد، فلا يكون عاصيا أبدا، وما رأينا أحدا في العالم واظب على معصية، فلم يفتر عنها إلى أن مات، بل لابد من فترات - ولو لضرورات الحياة من النوم والاغتذاء وغير ذلك - فلزم السؤال).
قال لي رحمه الله: (هذه المسألة تتخرج على قاعدة، وهي: أن القاعدة أنه قد يكون عام في مطلق، نحو أكرم الناس كلهم في يوم، أو مطلق في يوم، نحو أكرم زيدا في جميع الأيام، أو عام في عام، نحو: أكرم الناس في جميع الأيام، أو مطلق في مطلق، نحو: أكرم رجلا في يوم. ←

. . . .

→ إذا تقررت هذه القاعدة، فالقائل بأن النهي يقتضي التكرار، يقول: هو عموم في عموم أمر بجميع التروك في جميع الأزمان، فهو مطلق في عام، فلا يجوز أن يلابس المنهي عنه في زمن مَّا، فيتحقق العصيان حينئذ بملابسة المنهي متى وقعت، فهذه صورة هذه المسألة).

يقول القرافي: (ثم بعد وفاته ﷺ، رأيت أن هذا الجواب لا يتم لوجهين:

أحدهما: أن هذا التقرير يقتضي أن لا يتحقق مذهب القائل: أنه يقتضي التكرار، بسبب أن القائل بالتكرار، لا يمكن أن يقول: يجمع بين تركين في زمن واحد، لأن الجمع بين المثلين محال...

وثانيهما: أن القائلين بعدم التكرار، قالوا في حجتهم: إنه ورد للتكرار، كالسرقة والزنى ونحوهما، وورد أيضا لعدم التكرار، كقول الطبيب للمريض: لا تأكل اللحم ولا تفصد، أي في هذا الزمان، والمجاز والاشتراك، خلاف الأصل، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو مطلق الترك...

والذي أراه في دفع هذا الإشكال العظيم أن نقول: مطلق الترك مشترك بين جميع الأقسام، والنهي أخص منه، وهو مشترك أيضا، وهو مطلق الترك بقيد كونه لا يقع إلا في أحد هذين النوعين، فكونه بقيد، لا يتعدى النوعين، وهو إما التكرار، أو الزمن المعين كما في مثال الطبيب، فوجب كون هذا المشترك أخص من مطلق الترك، والقاعدة: أن كل مشترك ليس له إلا نوعان، إذا فقد أحدهما تعين الأخر...

ويذهب الإشكال بأن نقول: إن وجد دليل يدل على وقت معين، كان التكليف خاصا به، ومتى خالف فيه عصى، ومتى لم يوجد ذلك، تعين النوع الآخر بدليل يُعَيِّنُه، وحينئذ يتعَيَّن استغراق الأزمنة، فيعصي بملابسة المنهي عنه في أيِّ زمان كان، وإذا عرى عن دليل على هذا، وعلى النوع الآخر، كان محتاجا للبيان، ويجب تعجيل البيان قبل وقت العمل، فصح المذهب، وتحقق العصيان من كل عاص في العالم، وانتظم الاستدلال الذي قالوه من مثال الطبيب والمنجم، كما قالوا بقول المنجم: لا تخرج إلى الصحراء، ولا تفصل جديدا، أي في هذا اليوم، واندفعت الإشكالات كلها)، شرح التنقيح الفصول ←

بالنهي، مِمَّا يستغرق العمر إن كان مطلقاً، لأنه لا انتهاء إلا بانعدام المنهي عنه من قِبَله، ولا يتمُّ الانعدام من قِبَلِه، إلا بالموت عليه قبل الفعل، فلا يتصور تكراره، بخلاف الأمر بالفعل، لأن الفعل المسمى، له حدٌّ يُعْرَفُ وجودُه بحدِّه، ثم يُتَصَوَّر التكرار بعده.

ألا ترى أن من حلف لا يدخل الدار، لم يَبَرَّ إلا بالموت قبل الدخول، ولو حلف ليدخلن الدار، فدخل ساعتئذ، بَرَّ في يمينه، وإن ترك بعد ذلك وتَصَوَّرَ منه دخول آخر، والله تعالى أعلم.



→ (ص/ ١٦٩ - ١٧١).

ولعل الدافع وراء محاولة دفع هذا الإشكال من الإمام القرافي رحمه الله، هو أن شيخه (الإمام الرازي)، كان يقول بعدم التكرار، فحاول أن يجد لهذا الموقف مبرراً معقولا، ودليلاً مقبولاً، ولكن لأي حد حالفه التوفيق في هذا المجال، فهذا أمر نتركه لأن يحكم فيه القارئ الناقد البصير.



في بيان[1] علة وجوب الانتهاء

اعلم أن الشرع لا ينهَى عن فعل إلا لقبحه، كما لا يأمر به حقًّا لله تعالى إلا لحسنه.

فالقبح: اسم لما ينبغي أن يُعْدَمَ في الحكمة، بخلاف الحسن[2].

وقد ذكرنا أن النهي لغة: لبيان أنه مما ينبغي أن يُعْدَمَ على خلاف الأمر، فدل النهي على قبح المنهي عنه، كما دل الأمر على حسن المأمور به، تحقيقاً للمخالفة[3].

فإن قيل: فهلا قيل: إن النهي ورد لحسن الانتهاء، كما قيل في الأمر بأنه ورد لحسن الائتمار.

قلنا: لأن المطلوب بالأمر فعل، والفعل حادث يكون من العبد، والصفة التي لأجلها صح الأمر، لابد أن تثبت لذلك الحادث، فأما المطلوب من النهي: أن لا يوجد المنهي عنه من قبل العبد، ويبقى عدماً كذلك.

والعدم الأصلي لا يكون بعلة، ولا مضافاً إلى العبد حقيقة،

---

(١) (أ/ ٢١/ ل).

(٢) فإنه اسم لما ينبغي أن يوجد.

(٣) أي بين الأمر والنهي، أو بين الحسن والقبح.

فلا يصح النهي لحسن الانتهاء، فإنه ضرب فعلٍ من العبد، وفعلُ العبد غيرُ مطلوبٍ بالنهي، بل المطلوب أن لا يوجد من قِبَلِه ذلك الفعل، وأن لا يوجد المعدوم لا يتعلق بسبب موجب للعدم، بل بانعدام أسباب الوجود.

فوجب ضرورة أن يقال: إن النهي صح لقبح الفعل المنهي عنه على خلاف الأمر، فإنه لحسن الفعل المأمور به، ليصير الفعل المسمى بالأمر: مما ينبغي أن يوجد، وبالنهي: مما ينبغي أن يعدم.

ولهذا يصير العبد منتهيًا بالنهي، بَلَغَهُ النهيُ أولا، إذا لم يوجد منه فعل المنهي عنه، ولو كان الانتهاء مطلوبا به حقا لله تعالى، لما تأدى منه وإن حصل بالترك، إلا على سبيل يضاف إليه[١] بحق النهي.

ألا ترى أن الله تعالى لما أمرنا بالصوم - وتَأَدِّيْهِ بالترك - لم يكن الترك صوما لله تعالى إلا على وجه يضاف وجوده إلى العبد، نحو الأمر[٢] من قصدٍ، لما فيه منع نفسه عن اقتضاء الشهوات، وإنه ضرب فعل، لأنه ثبت بالأمر، ولا يتصور إلا بفعل يُوْجِدُهُ.

وهذا كما قالوا: إن من حلف فقال لامرأته: (إن لم أشأ طلاقكِ فأنت طالق)، ثم قال: (لا أشاء)، لم تطلق حتى يموت،

(١) أي مضاف إلى العبد. (هل).
(٢) في (ت) (ق): لحق الأمر.

لأنه علق بعدم المشيئة، لا بفعل سماه، والعدم[١] لا يتحقق إلا بالموت، ولو قال: (إن أبيت طلاقك فأنت طالق)، حنث[٢] إذا قال: (أبيت طلاقك)، لأن الإباء اسم لضرب فعل، كالصوم، وله حَدٌّ يُعْقَلُ[٣].

فثبت أن الواجب بالنهي، أن لا يوجد الفعل المنهي عنه من قِبَلِه، فإن دعَتْه نفسُه إلى فعل المنهي عنه، فعليه الآن أن يمنع نفسه عن ذلك بالرَدِّ عليه، وينتهي عنه، ولا يطيعه.

ضرورة أنه إن لم يَنْتَهِ، وُجِدَ منه ما نُهِيَ عنه، فصار مرتكبا للنهي، فيصير الانتهاء حسنا الآن، مقتضى الفرار عن ارتكاب النهي لا لنفسه، فيصير من قبيل الأمر الذي حسن لغير المأمور به، فلا يلزمه إلا بقدر ما يتعلق به حصول المقصود، وبقدر ما يتعلق به المقصود، يلزمه لله تعالى[٤]، فيكون عبادة، فإنها اسم لفعل يأتي به العبد تعظيما لله تعالى، والله تعالى أعلم.

❁❁❁❁❁

---

(١) (ب/ ٢١/ ل).

(٢) أي تطلق زوجته. (هل).

(٣) أي أن الإباء فعل يقصده ويكسبه، فيصير موجودا بقوله: (قد أبيت)، ولا يكون ذلك مستغرقا للمدة، وعدم المشيئة عبارة عن امتناعه عن المشيئة، وذلك يستغرق عمره، فلا يتحقق وجود الشرط بقوله: (لا أشاء)، ولا بامتناعه عن المشيئة في جزء من عمره، انظر: أصول السرخسي (١/ ٨٠).

(٤) أي: فلا يلزم العبد الامتناع إذا دعت نفسه، إلا بقدر ما يبقى النهي على العدم. (هل).



القول في صفة قبح المنهي عنه وحكمه

النهي على أربعة أقسام في هذا الباب، كالأمر في حق الحسن.

- منه ما ورد لقبح الفعل المنهي عنه في عينه.
- ومنه ما ورد لقبحه[(١)] في غيره.

والذي قبح في عينه نوعان:

- ما قبح وضعا.
- وما التحق به شرعا.

والذي قبح لغيره نوعان:

- ما صار القبح منه وصفا.
- وما جاوره جمعا.

أما الأول[(٢)]: فكالسفه والعبث[(٣)]، فواضع اللغة وضع

---

(١) في (ت): لقبح.

(٢) وهو ما قبح لمعنى في عينه شرعا.

(٣) السفه في اللغة: ضد الحلم، وأصله: الخفة والحركة، يقال: تَسَفَّهَت الريحُ الغصونَ، حرَّكَتْها واستخفتها، مختار الصحاح (ص/ ٣٠٢)، وأما في الاصطلاح: فعرفه الإمام عبد العزيز البخاري بقوله: (هو عبارة عن خفة ←

الاسمينِ لفعلينِ عرفهما قبيحين في ذاتيهما عقلا[١].

وأما الثاني[٢]: فكالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين[٣]، والصلاة بغير وضوء[٤]، فالبيع في نفسه مما يتعلق به المصالح، ولكن الشرع لما قَصَرَ محلَّه على مال متقوم حال العقد - والماء

← تعتري الإنسان، فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع، مع قيام العقل حقيقة)، كشف الأسرار (٤/ ٦٠١)، وأما العبث: (فهو عمل ما لا فائدة فيه)، المصباح المنير (ص/ ١٤٧).

(١) لأنهما فعلان خاليان عن الفائدة، وليس لهما عاقبة حميدة، والاشتغال بهما تضييع للوقت، فيعرف قبحهما بمجرد العقل، من غير توقف على ورود الشرع.

(٢) وهو ما قبح لمعنى في عينه وضعا.

(٣) حديث النهي عن بيع الملاقيح والمضامين، رواه إسحاق بن راهويه، والبزار من سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، وفي إسناده صالح ابن أبي الأخضر عن الزهري، وصالح ابن أبي الأخضر ضعيف، وقد رواه مالك في الموطأ عن الزهري، عن سعيد مرسلا، قال الدارقطني في العلل: (تابعه معمر، ووصله عمر بن قيس عن الزهري، والصحيح قول مالك. . .، وعن ابن عمر أخرجه عبد الرزاق، وإسناده قوي)، التلخيص الحبير (٣/ ١٢)، وقال الحافظ الهيثمي: (رواه الطبراني في الكبير، والبزار عن ابن عباس، وفيه: إبراهيم بن إسماعيل ابن أبي حبيبة، وثَّقه أحمد، وضعَّفه جمهور الأئمة)، مجمع الزائد (٤/ ١٠٧)، وانظر أيضا: فيض القدير (٦/ ٣٠٧) - الدراية (٢/ ١٤٩).

وأما معنى الملاقيح والمضامين: فقال ابن الأثير: (المضامين: ما في أصلاب الفحول، وهي جمع مضمون، يقال: ضمن الشيء، بمعنى تضمنه، والملاقيح: جمع ملقوح، وهو ما في بطن الناقة، وفسرهما مالك في الموطأ بالعكس)، النهاية (٣/ ٢٦).

(٤) حديث النهي عن الصلاة بغير وضوء، أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب لاتقبل صلاة بغير طهور (١/ ٢٨٢ - ٢٨٣)، رقم (١٣٥) - ومسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة (١/ ٤٥٨)، رقم [١] (٢٢٤).

قبل أن يُخْلَقَ منه الحيوان ليس بمال - صار بيعُه عبثا، لحلوله في غير محله، كضرب الميت، وقتل الموات، وأكل مالا يتغذى به.

فكذلك الشرع قصر أهليه العبد لأداء الصلاة على طهارته عن الحدث، فصار فعلُ صلاتِه مع الحدث عبثا، لخروجه من غير أهله[(١)]، نحو كلام المجنون والطائر[(٢)]، فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الأهلية والمحلية شرعا[(٣)].

وأما الثالث[(٤)]: فنحو البيع بشرط فاسد[(٥)]، وبيع الدرهم

---

(١) ففعل الصلاة مع الحدث قبيح شرعا لا عقلا، لأن الصلاة تصح بدون الطهارة عقلا، فإن أعظم العبادات وهو الإيمان بالله تعالى يصح من المُحْدِثِ، وكذلك بقية العبادات، كالزكاة، والصيام، والحج في معظم أفعاله.

(٢) وذلك نحو الببغاء، (هل).
فعلى هذا، لو طلق المجنون زوجته، فإنَّ طلاقه لا يصح، ولو نطق الببغاء بآية السجدة، لا تجب سجدة التلاوة على من سمعها.

(٣) عدم الأهلية في الصلاة، وعدم المحلية في الملاقيح والمضامين. (هل).

(٤) وهو ما صار القبح منه وصفا.

(٥) كما إذا باع عبدا بشرط أن يعتقه المشتري، وقد نهى النبي ﷺ عن بيع وشرط، وحديث النهي عن بيع وشرط، أخرجه ابن حزم في المحلى (٨/ ٣٧٨).
وقال الشوكاني: (أخرجه الخطابي في المعالم، والطبراني في الأوسط، والحاكم في علوم الحديث، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده)، نيل الأوطار (٥/ ٢٨٣).
وللشرط في العقود أنواع، منها ما هو صحيح، ومنها ما هو لغو، ومنها ما هو فاسد، ثم الفاسد أنواع، انظر التفصيل في مقدمة شرح مجلة الأحكام لرستم باز (ص/ ٥٤ - ٥٦).

بالدرهمين(١)، فالنهي ورد لمعنى الشرط(٢)، والشرط غير البيع، وبيع الربا منهي عنه لعدم شرط المماثلة الذي عُلِّقَ الجواز به، فالمماثلة شرط زائد على البيع، فتمامه: بوجوده من أهله في محله، والمحل قائم شرعا مع المفاضلة، فإنهما مالان مُتَقَوَّمَان.

وأما الرابع(٣): فنحو البيع وقت النداء يوم الجمعة، والصلاة في أرض مغصوبة، فالنهي ورد لمعنى الاشتغال بالبيع عن السعي إلى الجمعة(٤)، وبين الاشتغال والبيع مجاورة، فما هو من البيع في شيء(٥)، والنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة جاء لمعنى الغصب(٦)، وما هو من الصلاة في شيء، فغصب الأرض في

---

(١) حديث النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين أخرجه مسلم، من حديث عثمان بن عفان، قال: قال لي رسول الله ﷺ: (لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين)، كتاب المساقاة، باب الربا، (٤/ ١٩٦)، رقم [٧٨] (١٥٨٥).

(٢) (أ/ ٢٢/ ل).

(٣) وهو ما جاوره جمعا.

(٤) وذلك في قوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجُمُعَة: ٩].

(٥) وذلك لأن البيع في وقت أذان الجمعة، أمر مشروع في ذاته، وإنما قبح بسبب الإخلال بالسعي الواجب إلى الجمعة، والسعي الواجب أمر مجاور للبيع، قابل للانفكاك عنه، فإن البيع قد يوجد بغير الإخلال، بأن يبيعا في الطريق، ذاهبين إلى الجامع، كما أن الإخلال بالسعي، قد يوجد بدون البيع، بأن يمكث في الطريق بغير البيع.

(٦) لم يَرِدْ من الشارع الحكيم نصٌّ بخصوصه ينهى عن الصلاة في الأرض المغصوبة على ما أعلم، وإنما يُعْلَم ذلك من عمومات الشرع، وذلك لأن فيها استعمال مال الغير بغير إذنه، واستعمال مال الغير بغير إذنه محرَّمٌ شرعا، والله تعالى أعلم.

شغلها بنفسه، لا بصلاته[١].

وحكم القسمين الأولين: أنهما حرامان غير مشروعين أصلا، لأن القبح صار صفة لعينه، والقبيح لعينه، لا يجوز أن يكون مشروعا، فالشرع ما جاء إلا لشرع ما هو حسن، ورفع ما هو قبيح.

وحكم الآخرين: أنهما دليلان على كون المنهي عنهما مشروعين، لأن القبح ثابت في غير المنهي عنه[٢]، فلم يوجب رفع المنهي عنه بسبب القبح، والقبح في غيره.

وهذا مذهب علمائنا رحمهم الله تعالى على ما نبينه في الباب الذي يليه، وقال الشافعي رحمة الله عليه: النهي على أقسام ثلاثة، والقسم الثالث: الذي ذكرناه، من جملة ما قبح لمعنى في عينه شرعا[٣]، والله تعالى أعلم.

---

(١) أي: أن الصلاة في الأرض المغصوبة مشروعة في ذاتها، وإنما قبحت لأجل شغل ملك الغير، وهو أمر ينفك عن الصلاة، بأن توجد الصلاة في ملك نفسه، أو في المسجد، كما يوجد شغل ملك الغير بغير الصلاة، كأن يسكن فيها ولا يصلي، انظر: الباني (ص/١٠٣).

(٢) وهو الدرهم الزائد (هل).

(٣) يعني: أن القسم الثالث من أقسام النهي عند الإمام الشافعي ﷺ، هو النوع الثاني من الأنواع الأربعة التي ذكرها الإمام المصنف ﷺ في صفة قبح المنهي عنه، وهو: ما قبح لمعنى في عينه شرعا.
هذا توضيح كلام الإمام المصنف ﷺ، وأما تقسيم الإمام الشافعي ﷺ للنهي، فإنه في الرسالة، قَسَّمَ النهيَ على قسمين فقط، وقال في باب (صفة نهي الله ونهي رسوله) ما نصه: (فقال: فَصِفْ لي جِمَاعَ نهي الله جل ثناؤه، ثم ←

. . . .

← نهي النبي عاما، لا تُبْقِ منه شيئا، فقلت له: يَجْمَعُ نهيُه معنيين: أحدهما: أن يكون الشيء الذي نهى عنه محرَّما، لا يحل إلا بوجه دل الله عليه في كتابه، أو على لسان نبيه. . .).

ثم ذكر النوع الثاني على افتراض السؤال عنه، فقال: (فإن قال قائل: ما الوجه المباح الذي نُهِي المرء فيه عن شيء، وهو يخالف النهي الذي ذكرتَ قبله؟ فهو إن شاء الله مثل نهي رسول الله أن يشتمل الرجل على الصماء، وأن يحتبي في ثوب واحد، مفضيا بفرجه إلى السماء. . .) الرسالة (ص/٣٤٣)، و(ص/٣٥٣)، الفقرات (٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٤٥، ٩٤٦).

ومسألة اقتضاء النهي الفساد أو البطلان، والفرق في ذلك بين العبادات والمعاملات، من المسائل المتعددة الجوانب، كثيرة الأطراف.

فمن الأصوليين من يقول: إنه لا يدل على الفساد أصلا، نسبه الرازي إلى أكثر الفقهاء، والآمدي إلى المحققين، كما نقله الشيرازي عن القفال، وأبي الحسن الكرخي، وعامة المتكلمين.

ومنهم من يقول: إنه يدل على الفساد، قال الشيرازي: (هو قول أكثر أصحابنا)، وحكى عن الشافعي ما يدل عليه.

ومنهم من فرق بين العبادات والمعاملات، كالرازي، حيث قال: (إنه يفيد الفساد في العبادات، لا في المعاملات)، راجع في ذلك: اللمع (ص/١٤)، المحصول (٢/ ٢٩١)، الإحكام (٢/ ١٨٨).

والذين اشتهروا في الفرق بين الفساد والبطلان، هم الحنفية، وخلاصة ما ذهبوا إليه في هذا المجال أنهم قالوا: إنه لا فرق بين الفساد والبطلان في العبادات، فكل عبادة إذا أُدِّيَتْ على غير وجهها المشروع، بأن لم تستوف ركنا من الأركان، أو شرطا من شروطها، كانت باطلة، وفاسدة.

وأما المعاملات: فإذا باشرها المكلف غير مستوف لأحد أركانه، - سواء استوفت شروطه، أو لم تستوف - كبيع الميتة والحر، أو البيع الصادر من غير أهله كالمجنون، فإنه يكون باطلا، ولا يترتب عليه أي أثر من آثاره الشرعية، فلا تنتقل الملكية بسبب هذه البيوع.

وأما إذا وقع العقد، أو التصرف مستوفيا لأركانه، ولكنه غير مستوف ←



القول في النهي المطلق ماذا حكمه؟ وإلى أيّ قسم ينصرف؟

قال علماؤنا رحمهم الله تعالى: مطلق النهي عن الأفعال التي تتحقق حسا[١]، ينصرف إلى القسم الأول[٢]، وعن التصرفات والأفعال التي تتحقق شرعا[٣]، نحو العقود والعبادات، ينصرف إلى القسم الثالث[٤] إلا بدليل.

← لشروطه، هو عقد فاسد، يترتب عليه بعض آثاره، كما في البيع بثمن غير معلوم، أو النكاح بغير شهود، ففي البيع يثبت ملك المبيع للمشتري إذا قبضه من البائع، وفي النكاح بلا شهود يجب المهر إذا حصل فيه دخول، وتجب على المرأة العدة إذا تمت الفرقة بينهما، ويثبت فيه النسب رعاية لحق الطفل.

فالباطل عند الحنفية: ما كان الخلل فيه راجعا إلى أركان العقد، والفاسد ما كان الخلل فيه راجعا إلى أوصاف العقد، ومن هنا قالوا: (الباطل): ما كان غير مشروع بأصله ووصفه، و(الفاسد): ماكان مشروعا بأصله لا بوصفه، والمراد من الأصل عند الحنفية: الأركان، ومن الوصف: الشروط.

(١) المراد بالأفعال الحسية هي: ما يعرف حسا، ولا يتوقف تحققها على الشرع، وقيل: المراد بالأفعال الحسية: ما يكون معانيها المعلومة قبل الشرع، باقية على حالها بعد ورود الشرع، لم يتغير به، كالقتل، والزنا، وشرب الخمر، انظر: الباني (ص/ ١٠٤).

(٢) وهو: ما حرم لمعنى في عينه.

(٣) المراد بالشرعيات: ما يتوقف حصوله وتحققه على الشرع، وقيل الشرعيات: ما تغيرت معانيها بعد ورود الشرع، كالصلاة، والصوم، والبيع، والإجارة، انظر: المرجع السابق.

(٤) وهو: ما قبح فعله لمعنى في غيره وصفا.

وقال الشافعي رحمه الله: النهي في البابين[١]، يدل على قبحه لمعنى في عينه، ويكون نسخا لما كان مشروعا، إلا بدليل[٢].

---

(١) أي: باب الحسيات والشرعيات، والواقع أن إطلاق هذه التسمية على نوعي المنهي عنه، خاص بالحنفية، وأما غيرهم من الشافعية والمالكية، فيقسمونه إلى العبادات والمعاملات، انظر: المحصول (٢/ ٢٩١) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ١٧٣).

(٢) يقول الإمام الشافعي رحمه الله: (فإذا نهى رسول الله ﷺ عن الشيء من هذا، فالنهي محرم، لا وجه له غير التحريم، إلا أن يكون على معنى، كما وصفت)، الرسالة (ص/ ٣٤٣)، الفقرة (٩٢٩)، ويقول في مكان آخر بعد تقسيمه لأنواع النهي: (وقد مثَّلْتُ قبل هذا، النهيَ الذي أُرِيْدَ به غير التحريم بالدلائل...)، الرسالة (ص/ ٣٥٥)، الفقرة (٩٦٠).

إلا أن بعض الشافعية نسب إليه القول بعدم دلالة النهي على الفساد، قال أبو إسحاق الشيرازي: (ومن أصحابنا من قال: النهي لا يدل على الفساد، وحكي عن الشافعي ما يدل عليه، وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة، وأكثر المتكلمين)، اللمع (ص/ ١٤).

هذا وقد ذكر الإمام الرازي في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: النهي لا يفيد الفساد، وهو قول أكثر الفقهاء.

الثاني: أنه يفيد الفساد، وبه قال بعض الشافعية.

الثالث: أنه يفيد الفساد في العبادات لا في المعاملات، ونسبه إلى أبي الحسين البصري، واختاره، انظر: المحصول (٢/ ٢٩١).

وذكر القرافي مذهبا رابعا، وهو: أن النهي يفيد الفساد في المعاملات على وجه تثبت معه شبهة الملك، ونسبه إلى الإمام مالك رحمه الله، انظر: شرح تنقيح الفصول (ص/ ١٧٤).

وقال الشوكاني بعد ذكر أقوال الأصوليين وأدلتهم في المسألة: (والحق أن كل نهي من غير فرق بين العبادات والمعاملات، يقتضي تحريم المنهي عنه وفساده المرادف للبطلان، اقتضاء شرعيا، ولايخرج عن ذلك إلا ما قام الدليل ←

ويحتمل أن يقال: ينصرف إلى القسم الرابع[(١)] بلا تفصيل[(٢)].

ويحتمل الانصراف إلى القسم الرابع، غير أني لم أقف على هذين القولين الآخِرَيْنِ من السلف.

وإنما قلنا: يحتمل، لأن النهي للمنع عن الفعل، والقبح يثبت ضرورة ومقتضى، فيثبت الأدنى، وذلك في القسم الرابع، كما قلنا مثله في[(٣)] الأمر في صفة الحسن.

ويحتمل أن يقال: إن النهي عن الفعل تقبيح، كالأمر تحسين، فيثبت الأكمل، كما في الأمر.

والحجة للشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: أن النهيَ ضدُّ الأمر، فلما كان الأمر شرعا للمأمور به، كان النهي رفعا للمنهي عنه[(٤)].

ولأن الأمر شرعا لتحسين المأمور به في نفسه إلا بدليل، فكذلك النهي[(٥)] لتقبيحه في نفسه، وكذلك التحريم والإحلال متضادان، فيرتفع بأحدهما الآخر.

ولأن الشرع ابتلاء من الله تعالى إيَّانَا بما أمر ونهى، وأحلَّ

← على عدم اقتضائه لذلك، فيكون هذا الدليل قرينة صارفة عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي)، إرشاد الفحول (ص/ ١٠٤).

(١) وهو الذي جاوره القبح جمعا.

(٢) أي: بين الحسي والشرعي. (هل).

(٣) (ب/ ٢٢/ ل).

(٤) في (ت): للمنهي عنه إلا بدليل.

(٥) في (ت) (ق): فكذلك النهي يكون.

وحَرَّمَ بأصل الحكم، ثم الفعل بناءً عليه، فيتغير(١) بهما(٢) أصل الحكم، ثم الأداء.

ألا ترى أن الشرع نهانا عن الصلاة محدثا(٣)، وعن نكاح المعتدة(٤)، وبغير شهود(٥)، فلم يبق المنهي عنه مشروعا، وإن كان النهي ورد لدخول زيادة، أو لفقد شرط زائد على أصل الاسم(٦).

ولأن أدنى درجات المشروع، أن يكون مباحا في نفسه، ثم مندوبا إلى فعله، ثم واجبا ثم فرضا(٧)، والربا حرام في نفسه،

---

(١) في (ت): فيتعين، وفي (ق): فيعتبر.

(٢) أي: بالأمر والنهي (هل).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) وذلك في قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٥].

(٥) في النهي عن النكاح بغير شهود وردت أحاديث متعددة، ولكن أسانيدها لا تخلو عن مقال، حتى قال ابن المنذر: (لا يثبت في الشاهدين في النكاح خبر)، المغني (٩/ ٣٤٧)، ومن الأحاديث في هذا الباب ما روي من حديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولي وشاهدين عدلين»، أخرجه البيهقي في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بشاهدين عدلين، السنن الكبرى (٧/ ١٢٥)، وسيأتي تفصيل ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(٦) أي: لدخول زيادة في أصل المحل، كما في المعتدة، وهو كونها مشغولا بماء الغير، أو بفقد شرط زائد، كما في النكاح بغير شهود، وفقد الشرط، انعدام الشهود. (هل).

(٧) من المعروف أن الفرض والواجب مترادفان عند جمهور الأصوليين، إلا أن الحنفية يفرقون بينهما، فالفرض عندهم هو: ما طلب الشارع من المكلف ←

فلم يجز أن يكون مشروعا، لأن الله تعالى كما قال: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥][(١)]، قال: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، ثم لم يبق نكاح الأم مشروعا بتحريم مضاف إلى الأم، فلأن لا يبقى الربا مشروعا - والتحريم مضاف إليه - أولى[(٢)].

ولا يلزمنا قولنا[(٣)]: إن الظهار حرام، وإنه سبب مشروع

← فعله، وثبت هذا الطلب بدليل قطعي لا شبهة فيه، كقراءة ما تيسر من القرآن في الصلاة بقوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠]، وذلك لأن القرآن قطعي لا شبهة في ثبوته، وحكم الفرض: أن منكره كافر، وتاركه بلا عذر فاسق.

والواجب: هو ما طلب الشارع من المكلَّف فعله، وثبت هذا الطلب بدليل فيه شبهة تؤثر في قوة الثبوت والنقل، كقراءة الفاتحة في الصلاة، وصدقة الفطر، والأضحية، فإن كلا منها ثبت بخبر الواحد، وخبر الواحد فيه شبهة لا يفيد اليقين، وحكم الواجب: لزوم إقامته، والعمل به كالفرض، ويفسق تاركه، ولكن لا يكفر جاحده، انظر: تيسير الوصول إلى علم الأصول (ص/ ٢٥٧).

(١) في قوله عز وجل: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

(٢) هذه خمسة أدلة افتراضية ذكرها الإمام المصنف رحمه الله للشافعية فيما ذهبوا إليه من أن النهي يقتضي الفساد، غير أن للشافعية أدلة أخرى أيضا لإثبات ما ذهبوا إليه، منها ما ذكره الشيرازي بقوله: (والدليل على أن النهي يقتضي الفساد على الإطلاق، أنه إذا أمر بعبادة مجردة عن النهي، ففعل على وجه منهي عنه، فإنه لم يأت بالمأمور به على الوجه الذي اقتضاه الأمر، فوجب أن تبقى العبادة عليه، كما كانت)، اللمع (ص/ ١٤).

(٣) هذه ردود على اعتراضات احتمالية واردة على الشافعية فيما ذهبوا إليه من (أن النهي في الحسيات والشرعيات يدل على قبحه لمعنى في عينه، ويكون نسخا لما كان مشروعا إلا بدليل)، وإنَّ الإمام المصنف رحمه الله بعد ذكره لهذه الردود، يبدأ بالرد عليها وتضعيفها.

لإيجاب الكفارة، لأن الكفارة تجب جزاءً على ارتكاب حرام في الأصل، زاجرا كالحدود، فلا يكون أسبابها مشروعة ولا حسنة، فأسبابها في الحقيقة، المعاصي التي هي غير مشروعة[1].

ولا يلزمنا قولنا: إن طلاق الحائض مشروع[2]، وقد نُهِيْنَا عنه[3]، لأن الطلاق مشروع بسبب ملك النكاح، والحيض صفة المرأة، غير موجب خللا في ملك النكاح، والنهي جاء لأجلها، فكان لمعنى في غير المنهي عنه، غير متصل به، إلا على سبيل

---

(١) كالقتل عمدا، فإنه موجب للقصاص، ولا يقال: إنه مشروع، وكالخلود في النار، جزاءً للكفر. (هل).

(٢) المراد بكون طلاق الحائض مشروعا، كونه واقعا، وإلا فإن الطلاق في الحيض، طلاق بدعي باتفاق الفقهاء، قال ابن قدامة: (وأما المحظور: فالطلاق في الحيض، أو في طهر جامعها فيه، أجمع العلماء في جميع الأمصار وكل الأعصار على تحريمه، ويسمَّى طلاق البدعة، لأن المطلق خالف السنة، وترك أمرَ الله تعالى ورسوله ﷺ...)، المغني (١٠/ ٣٢٤).
ثم قال في مكان آخر: (فإن طلق للبدعة، وهو أن يطلقها حائضا، أو في طهر أصابها فيه، أثم، ووقع طلاقه في قول عامة أهل العلم، قال ابن المنذر، وابن عبد البر: لم يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال)، المرجع السابق (١٠/ ٣٢٧).

(٣) حديث النهي عن طلاق الحائض، متفق عليه، روى سالم عن أبيه (ابن عمر)، أنه طلَّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي ﷺ: فقال: «مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمسَّ، فتلك العدة التي أمر الله عز وجل أن يطلَّق لها النساء»، أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الطلاق (٨/ ٥٢١)، رقم (٤٩٠٨) - ومسلم، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض (٤/ ٥٠)، رقم [١] (١٤٧١).

الوجود معه، فكان من القسم الرابع.

ولا يلزم استيلاد الرجل أمة بينه وبين شريكه، فإنه سبب مشروع للنسب وتملك نصيب الشريك، وإنه حرام، لأن سبب النسب وَطْأه ملكَ نفسه، والحرمة لملكِ الشريك، وإنه مجاور لملكه، لا أن يكون وصفاً له، وإنما تَمَلَّكَ نصيبَ الآخر، لصحة النسب، ولا حرمة فيه(١)، وإنما الحرمة في وَطْئِه نصيبَ الشريك.

ولا يلزم الإحرام مجامعاً لأهله(٢)، فإنه مشروع، وفاسد، وحرام، ومنهي عنه، لأن الفساد أو النهي، جاء لمعنى الجماع، وإنه غير الإحرام، ولا يصير وصفاً له، ولا لما يتعلق به صحة الإحرامِ، والحجِّ من وقت أو مكان أو فعل، وإنما يوجد معه على سبيل المجاورة، فلا يرتفع أصل صحة الإحرام، وكان من القسم الرابع.

ألا ترى أن القضاء لازم، والشروع في الفاسد لا يوجب قضاء بحال، وإنما الجماع منه محظور فيه، غير مشروع، مفسد للحج، كالكلام للصلاة، والحدث للطهارة، غير أن الحج لا يحتمل النقض بالأسباب الناقضة من الحاج، بخلاف الصلاة والصيام، فلا يخرج من الحج به لعجزه، وإذا لم يخرج منه - وقد

---

(١) (أ/٢٣/ل).

(٢) ومعنى (الإحرام مجامعا لأهله): أن يعقد الإحرام وهو في حالة جماع أهله، وهذه من المسائل الافتراضية التي يندر وقوعها، بل يستحيل، فالأولى عدم التفريع عليها.

تحقق المفسد من قِبَلِه - لزمه المضي ضرورة، ليخرج عنه بالأداء كما شرع، ويلزمه القضاء بإفساد الأول.

وباب الضرورة مستثنى عن أصل القياس، فلذلك بَقَّيْنَا طوافَه مشروعاً مع فساده، وكلامنا أن النهي لرفع المشروع في وضعه، لا أنه لا يجوز الامتناع عن عمله بمانع، بل جائز ذلك بدليله، كما يجوز ذلك في العلل كلها.

ولأن الكلام وقع في تحريم الله تعالى ونهيه عما كان شرع، لا في تصرف جاء من العبد، ومفسد تحقق من قِبَلِه، فما إلى العبد تغيير المشروعات في أنفسها، ولكنه إذا لم يؤدها بشرائط صحتها، بقي تحت الوجوب، وإذا ارتكب ما يفسدها، أفسد بقدر ما تحتمله العبادة شرعاً، والحج شرعاً يحتمل الفساد من حيث يجب القضاء، ولا يحتمل الارتفاع أصلاً، فلم يقدر عليه لعجزه، وإذا كان الرافع من الله تعالى، عَمِلَ، لأنه لا يُوْصَفُ بالحَجْرِ عليه.

ولهذا قلنا: الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة(١)، لأنها نعمة

---

(١) حرمة المصاهرة هي: حرمة المرأة على آباء الرجل وإن علوا، وعلى أولاده وإن سفلوا، وحرمة أمهاتها وإن علون، وبناتها وإن سفلن على الرجل الذي جامعها.
وقد قال بتحريم المصاهرة بالزنا: الحنفية، والحنابلة، وبه قال الحسن، وعطاء، وطاووس ومجاهد، والشعبي، والنخعي، والثوري، وإسحاق، وقال الشافعي، ومالك: إن الوطي الحرام (الزنا) لا يُحَرِّم، وبه قال سعيد بن المسيب، ويحيى بن يعمر، وعروة، والزهري، وهو مروي عن ابن عباس أيضا، انظر: الهداية مع فتح القدير (٣/ ١٢٦) - بائع الصنائع (٢/ ٢٧٥) - ←

علقت بسبب مشروع لها، وهو النكاح والوطي الحلال[١]، فلم يكن الحرام المحض سببا لها.

وكذلك الملك لا يثبت بالغصب وإن ضمن الغاصب، لأن الملك نعمة عُلِّقَتْ بأسباب مشروعة، فلم يكن الحرام المحض سببا[٢] للملك، والزنا حرام محض، وكذلك الغصب.

وكذلك رُخَصُ السفر لا تثبت للعبد الآبق[٣]، لأن الرخصة عُلِّقَتْ بالسير المديد لغرض مباح، أو مندوب إليه، فلا يثبت بالإباق عن المولى، فإنه حرام محض.

وكذلك الدهن النجس لا يجوز بيعه[٤]، لأن النجاسة بعد

← المغني (٩/ ٥٢٦) - الأم (٥/ ٢١) - المهذب (٢/ ٤٣) - بداية المجتهد (٢/ ٣٩ - ٤٠).

(١) في (ق): أو الوطي الحلال.

(٢) (ب/ ٢٣/ ل).

(٣) اختلف العلماء في ثبوت رخص السفر (كالقصر والإفطار) في سفر المعصية، كالإباق، وقطع الطريق، والتجارة في الخمر وأمثالها:
فقال الإمام الشافعي، ومالك، وأحمد رحمهم الله تعالى: بعدم ثبوتها فيه.
وقال الإمام أبو حنيفة، والثوري، والثوري، والأوزاعي رحمهم الله تعالى: بثبوتها له، انظر: فتح القدير (٢/ ٢٠.١٩) - المغني (٣/ ١١٦.١١٥) - المهذب (١/ ١٠٢) - الكافي (١/ ٢٠٨) - بداية المجتهد (١/ ٢٠٧.٢٠٦).

(٤) عند الشافعية في بيع الأعيان النجسة تفصيل ذكرها الشيرازي بقوله: (وأما النجس بملاقاة النجاسة، فهو الأعيان الطاهرة إذا أصابتها نجاسة، فينظر فيها، فإن كان جامدا كالثوب وغيره، جاز بيعه، فإن كان دهنا، فهل يطهر بالغسل؟ فيه وجهان: أحدهما: لا يطهر، لأنه لا يمكن عصره من النجاسة، فلم يطهر كالخل، والثاني: يطهر، لأنه يمكن غسله بالماء، فهو كالثوب، فإن قلنا: ←

إخراج الفأرة، صفة لازمة للدهن، فصارت بمنزلة نجاسة وَدَك الميتة(١).

واحتج محمد بن الحسن لتصور صوم يوم النحر، بما روي أن النبي ﷺ نهي عن صوم يوم النحر(٢).

وقال(٣) : أنهَانَا عن فعل يَتَكَوَّنُ أو لا يَتَكَوَّنُ؟ والنهي مما لا يَتَكَوَّنُ لغو، فإنه لا يقال للأعمى: (لا تُبْصِرْ)، ولا للآدمي : (لا تَطِرْ)، فلما نهى عن الصوم - والمراد به صوم شرعي، فنفس الإمساك للحِمْيَةِ أو المرض غيرُ حرام - عُلِمَ به(٤) أنه متصور منا شرعا.

ولأن الصوم اسم شرعي لعبادة خاصة كالحج، فمُطْلَقُه

← لا يطهر، لم يجز بيعه كالخل، وإن قلنا: يطهر، ففي بيعه وجهان كالماء النجس، ويجوز استعماله في السراج، والأولى أن لا يُفْعَلَ لما فيه من مباشرة النجاسة)، المهذب (١/ ٢٦١).

(١) (الوَدَكُ): بفتح الواو والدال، الدسم من اللحم والشحم، وهو ما يتحلب من ذلك، وودك الميتة: ما يسيل منها، انظر: محيط المحيط (٢/ ٢٢٣٤) - أقرب الموارد (٢/ ١٤٣٩) - مختار الصحاح (ص/ ٢٩٨).

(٢) عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: نهى النبي ﷺ عن صوم يوم الفطر والنحر، وعن الصمَّاء، وأن يحتبي الرجل في ثوب واحد، وعن صلاة بعد الصبح والعصر"، أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب صوم يوم الفطر (٤/ ٢٨١)، رقم (١٩٩١)، ومسلم، كتاب الصيام، باب تحريم صوم يومي العيدين (٣/ ٢٠٧)، رقم [١٤٠] (١١٣٨).

(٣) أي محمد بن الحسن رحمه الله.

(٤) أي: بالنهي عن صوم يوم الفطر ويوم النحر.

ينصرف إلى حقيقته بتسمية الشرع دون اللغة، لأن مطلق الاسم لحقيقته المتعارفة إلا بدليل.

وهذا لما قلنا: إن النهي طلب إعدام المنهي عنه من قِبَلِ العبد بامتناعه عن فعله، وإنما ينعدم بامتناعه إذا كان بحيث يتصور موجودا بفعله، بخلاف النسخ، لأنه تبديل لما كان، فكان تصرفا من الله تعالى في المشروع بتبديلٍ، وهذا تصرف في منع العبد عن الأداء(١).

وكذلك الأمر تصرف في إيجاب الفعل، فلا يرتفع بالنهي أصل الحكم(٢)، ولكن يرتفع ما لَزِمَنَا من الأداء بالأمر، فيحرم فعلُه.

وإذا ثبت هذا، عُلِمَ أن المنهي عن فعله من المشروع، مما لا ينعدم بالنهي، فبقي مشروعاً، لكن حرم الفعل الذي هو سبب لوجوده مؤدًّى.

---

(١) وتوضيح هذا الكلام على ما قرره الإمام السرخسي: (أن موجب النهي هو الانتهاء، وإنما يتحقق الانتهاء، عن شيء، والمعدوم ليس بشيء، فكان من ضرورة صحة النهي موجبا للانتهاء، كون المنهي مشروعا في الوقت، فكيف يستقيم أن يُجْعَلَ المنهي عنه غير مشروع بحكم النهي بعد ما كان مشروعا، وبه تَبَيَّنَ أن النهيَ ضدُّ النسخ، فالنسخ تصَرُّفٌ في المشروع بالرفع، ثم ينعدم أداء العبد باعتبار أنه لم يبق مشروعا، وليس للعبد ولاية الشرع، والنهي تصرف في منع المخاطب من أداء ما هو مشروع في الوقت، فيكون انعدام الأداء منه انتهاء عمَّا نُهِيَ عنه...) أصول السرخسي (١/ ٨٥ - ٨٦)، وانظر أيضا: المبسوط (٣/ ٩٥ - ٩٦) - الأصل (٢/ ٢٠٧).

(٢) لأن أصل الحكم بالأسباب (هل).

ولأنا ذكرنا : أن الأمرَ لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يوجد من المأمور، والنهيَ لبيان أن المنهي عنه مما ينبغي أن يُعْدَمَ من قِبَلِه، فيرتفع بالنهي عن المأمور به قَدْرُ هذا الوصف، ودل وجوبُ الانعدام بتركه، على بقائه مشروعاً، بحيث يوجد بفعله لو فعله، فلم يقبح الفعل في[١] نفسه، لأنه لم يصر عبثاً لما تصور.

ووجب إثبات القبح في غيره، ليمكن تحريم الفعل بذلك الغير، لكن نُثْبِتُه على وجه يكون ألزم[٢]، فنجعله قبيحاً عند الإطلاق[٣] لوصف زائد متصل به ما أمكن، كما يثبت الحسن في الأمر صفة للمأمور به على وجه يكون ألزم، وهو الإثبات لعينه، فإنه لوجوب الأداء لحسنه، وإثباته لعينه يحقق الوجوب عليه، والوجودَ من قِبَلِهِ.

وفي النهي متى أُثْبِتَ القبحُ لعينه، انعدم المنهي مشروعاً في نفسه، والنهي للانعدام بانتهاء العبد، فلم نُثْبِتْه لعينه ليبقى مشروعاً، وأثبتناه وصفاً له ما أمكن، ليكون حرمة الفعل لازمة أبداً لمعنى راجع إلى المنهي عنه، لأنَّ الوصف منه.

وإذا كان الفعل مما يتصور حسا، كشرب الخمر والزنا، انصرف إلى القبح في عينه، لأنه مع قبح في عينه، مما يُتَصَوَّرُ وجودُه منا، فيتعلق العدم بامتناعنا عنه، فلما تصور الانعدام

(١) (أ/٢٤/ل).
(٢) أي بالنسبة إلى القسم الرابع، وهو القبح المجاور. (هل).
(٣) أي: عند مطلق النهي. (هل).

بامتناعنا، أثبتنا القبح [لعينه][١]، كما أثبتنا بالأمر الحسن لعينه لما تصور الوجود بفعلنا معه، هذا هو الحقيقة من الأمر والنهي إلا بدليل.

وكذلك تحريم البيع والأفعال الشرعية، دليل على بقائها مشروعة، لأن الحرمة صفة لما سماه الشرع، فينبغي أن يكون المسمى متصورا، ليمكن إثبات الوصف له، فإنه لا يثبت بدون الموصوف، كتحريم العين باسمه، دليل على ثبوت المسمى ليثبت الوصف له، وإذا وجب إثبات المسمى، وجب إثباته على حقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه، غير أن اسم العين لا يبطل بأن يحرم أصل الفعل [فيه][٢]، ويصير غير مشروع فيه فيثبت.

ومتى حرَّمْنَا أصل الفعل في الشرعيات وجعلناها غير مشروعة، بطل حقيقة الاسم للمسمى، كتحريم الربا، فالربا اسم لضرب بيع، وإنه ما لم يُنْسَخْ، لم يَحْرُمْ أصلُ المعاقدة، ولم تخرج من أن يكون مشروعا، ومتى انتسخ، بقي الاسم له مجازاً، فثبت أن الحقيقة في الجمع بين صفة الحرمة، و[بين][٣] المسمى، إلا أن لا يمكن.

وفي باب ملك[٤] اليمين، يمكن إثبات صفة الحرمة مع بقاء

(١) سقطت الزيادة من (ل).
(٢) سقطت الزيادة من (ت) (ق).
(٣) سقطت الزيادة من (ت) (ق).
(٤) (ب/ ٢٤/ ل).

الملك مشروعاً، كالعصير يتخمر، فأمكن كذلك فيما شرع سبباً لملك اليمين[١].

ولأن المشروع ثابت مشروعاً بشرع الله تعالى وتقديره، كالمخلوق حادث بخلق الله تعالى وتقديره، فلم يجز أن يوصف بأنه حرام شرعاً، أو قبيح شرعاً.

فالقبيح شرعاً ما كانت الحكمة في إعدامه، وهذه مما كانت الحكمة في إيجادها، وإنما أضيفت الحرمة الشرعية إليها على معنى أنها أسباب لحرمة أفعالنا فيها بخروجها من أن يكون محالّ[٢] لها شرعاً بالأسماء التي ذُكِرَتْ[٣]، والعين باسمه على الحقيقة يبقى مع خروجه عن محليَّةِ الفعل المشروع الذي نهينا عنه، فجمع بين الأمرين[٤].

وأما المشروع من العقد والعبادة: فلا يبقى باسمه على الحقيقة متى لم يبق بحيث يوجد بالمباشرة، لأنه اسم لما يوجد بالمباشرة، لا لموجود للحال[٥].

ولا أيضا يصير سببا لحرمة الإيجاد متى لم يتعلق الحرمة

(١) أي: كالبيع الفاسد في الأمة. (هل).
(٢) في (ق): من أن يكون محالا.
(٣) نحو قوله: (حرمت الخمر لعينها)، وقوله: (وحرم الربا)، وقوله: (ألا لا تصموا في هذه الأيام)، وقوله: (ونهى عن بيع وشرط) (هل).
(٤) أي [بين] حرمة الفعل وحرمة المحل. (هل).
(٥) وبهذا الوصف فارق القسم الأول، وهو القبيح لعينه(هل).

بوصف قائم به[١]، فإنه متى كان لمعنى في غيره مجاور، كان السبب ذلك المعنى، لا هذا المسمى[٢].

وحاصل الأمر: أن النسخ رفع للمشروع، ثم ينعدم أداؤنا بانعدام المشروع، والنهي تحريم للفعل، ثم ينعدم المشروع بامتناعنا عن الأداء، فلم يجز أن يجعلا بابا واحدا.

فأما قوله: (أدنى درجات المشروع أن يكون مباحا فعله)، فكذلك في أصله[٣]، ولكنه جائز أن يحرم بعارض لا يرفع أصله ولا يفارقه، فيحرم بالمعارض الذي هو غير مشروع لا بالمشروع.

كالطواف، مشروع، مباح، صحيح، مندوب إليه، وبعد الجماع، يفسد ويبقى مشروعا فاسدا، فَدَلَّنَا بقاءُ الطواف مع صفة الفساد مشروعا - وهو عبادة بدنية بأي سبب كان الفساد - على أنه ليس بوصف يرتفع به أصل المشروع، بمنزلة ملك اليمين، حيث لم يرتفع بالحرمة[٤].

ثم أثر الضرورة التي ذكرها الخصم، ثابت في حقنا، بأن عجزنا عن نقص الحج ولَزِمَنَا المضِيُّ على الفساد، وإن كان الفساد سبيله الترك.

---

(١) على معنى أنه يرجع إلى الذات. (هل).

(٢) والحرمة مضافة إلى هذا المسمى، فبهذا يخرج عن القسم الرابع. (هل).

(٣) أي فكذلك نقول في أصله أنه مباح (هل).

(٤) أي في أخته من الرضاع (هل).

فأما[١] البقاء مشروعا مع الفساد، فبحكم الله تعالى وتقديره، والله تعالى قادر على أن يرفعه به، كما رفعه بالإحصار.

والخمر مملوك ملكا شرعيا[٢]، وإنه حرام لا يجوز الانتفاع به بوجه، والصيد المملوك بعد الإحرام ملك[٣]، والانتفاع به والتصرف حرام، لأن الحرمة تعلقت بوصف زائد عارض، وهو الأمن الثابت له بإحرامه أو بالحرم، وأمكن الجمع بينهما[٤]، لأن ملك التصرف غير ملك الرقبة.

وكذلك الدهن إذا تنجس بمجاورة الفأرة، حتى صارت النجاسة صفة لازمة له فبقيت بعد إخراج الفأرة، لا يحرم أصل الدهن ولا الانتفاع به، إلا ما لا يتأدى مع النجاسة[٥]، لأنه لم يُغَيِّرْ أصلَه، كالنجاسة بالثوب[٦].

---

(١) (أ/ ٢٥/ ل).

(٢) بدليل أنه يملك استرداده من الغاصب (هل).

(٣) حتى إذا أخرج ذلك الصيدَ إنسانٌ من قفصه، يضمن (هل).

(٤) بأن يكون الأصل مملوكا، والتصرف فيه حراما. (هل).

(٥) كالأكل مثلا (هل).

(٦) فإنها لا يحرم الانتفاع بالثوب إلا فيما لا يتأدى مع النجاسة، وهي الصلاة (هل).

هذا وإن الإمام السرخسي علل جواز بيع الدهن الذي وقعت فيه النجاسة: بـ(أن الدهن مال متقوم، وبوقوع النجاسة فيه، ما انعدم أصله ولا تغير وصفه، إنما جاوره أجزاء النجاسة، ولأجله حرم تناوله، فيكون بمنزلة النهي الذي ورد لمعنى في غير المنهي عنه، وهو غير متصل به وصفا، ومثل هذا النهي، لا يمنع جواز العقد، كما لا يمنع كمال العبادة)، أصول السرخسي (١/ ٩١).

بخلاف وَدَكِ الميتة، لأن النجاسة [للعين](١) بالشرع، ولا مجاورة بين العين والشرع، والشرع مبدل، بأن كان طاهرا، فجعله نجسا بالتحريم.

وكذلك النهي عن بيع وشرط(٢)، فالنهي جاء لمعنى الشرط، وإنه شيء زائد جاوره وصفا له لازما، لأن الشرط لو كان يصح، لصار من حقوقه(٣) لازما إياه، مثل لزوم(٤)، فصار حرمتها بسببه، مثل حرمة الدهن بسبب النجاسة المجاورة، فتغير الوصف إلى حرمة وفساد، ولم يتغير الأصل.

وكذلك النهي عن صوم يوم النحر(٥)، فإنه جاء لوصف زائد في الوقت الذي لا يتأدى إلا فيه، وهو اليوم، بأن عُيِّنَ للصوم شرعا، على مخالفة الليل، بأن عُيِّنَ للفطر، ثم عُيِّنَ يومُنَا(٦) للفطر بصفة زائدة وهي العيد، فبقي محلا للصوم بأصل اليوم، ومحلا للفطر بصفة أنه عيد، فبقي الصوم بأصله مشروعا، وبوصفه غير مشروع.

ولا يلزم النكاح بغير شهود(٧)، فإنه غير موجب للملك، لأن

---

(١) سقطت الزيادة من (ت) (ق).
(٢) تقدم تخرجه.
(٣) في (ت): لصار حقوقه، وفي (ق): يصير من حقوقه.
(٤) في (ل): قبل لزوم أصله.
(٥) تقدم تخريجه.
(٦) في (ت): يوما.
(٧) من هنا يأتي الإمام المصنف ﷺ بخمس مسائل ترد نقضا على ←

الأصل الذي قلناه في النهي عن العقد الذي هو طلب الإعدام من العبد بالانتهاء.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بشهود»(١)، إخبار عن عدمه دونهم(٢)، كقولك(٣): (لا زيد في الدار)(٤)، وقولِه عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة إلا بوضوء»(٥).

← الأصل المختلف فيه، وهو: أن النهي عن الأفعال الشرعية هل يوجب بقاء المشروعية أم لا؟

(١) هذا الحديث بهذا اللفظ ليس بوارد، كما نبه عليه الحفاظ، ولكن في معناه أحاديث أخرى، منها: ما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك، فهو باطل، فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له" انظر: نصب الراية (٣/ ١٦٧)، وقال الحافظ ابن حجر: رواه أحمد والدارقطني والطبراني والبيهقي من حديث الحسن عنه، وفي إسناده عبد الله بن محرر، وهو متروك، ورواه الشافعي من وجه آخر عن الحسن مرسلا، وهذا وإن كان منقطعا، فإن أكثر أهل العلم يقولون به، التلخيص الحبير (٣/ ١٥٦)، وقال ابن حزم: ولا يصح في هذا الباب شيء غير هذا السند، وفي هذا كفاية لصحته، المحلى (٩/ ٤٦٥).

(٢) أي: إخبار عن عدم النكاح بدون شهود.

(٣) في (ل): كقوله.

(٤) وتوضيح الاعتراض والرد عليه: أن بناءً على الأصل المذكور، يلزم أن يبقى النكاح بغير شهود مشروعا، فإنه منهي عنه، والدليل على كونه منهيا عنه: تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة، فقال: لا نسلم ذلك، بل نقول: هو نفي وليس بنهي، لأنه إخبار عن عدمه، كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهارة»، وكقولك: (لا أحد في الدار)، وذلك لا يوجب بقاء المشروعية، بل يوجب انتفاءه، ضرورة صدق الخبر، انظر: كشف الأسرار (١/ ٥٧٠).

(٥) تقدم تخريجه.

ولا يلزم نكاح المعتدة عن الغير، لأن الحرمة ثابتة بتحريمها لا بتحريم[(١)] العقد عليها[(٢)]، لأن قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٤]، عطف على قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، أي وحرمت المنكوحات، وإنما حرمت المنكوحة كالأم على غير الزوج، صيانة للأنساب، فدلنا ذلك على حرمة المعتدات بلا نكاح قائم، لأنها لا تجب إلا لما صار معتبرا شرعا من وجه.

ولا يلزم قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]، وإنه إخبار عن تحريم العقد أو الوطءِ جمعا[(٣)]، ولم يبق مشروعا، لأن معناه: وحرمت الأختان جمعا بعقد أو وطءٍ، لأنهما عُطِفَتَا على الأمهات، ولا يعطف الفعل على الاسم[(٤)]، وإنما يعطف الاسم على الاسم، والفعل على الفعل، فلذلك

---

(١) (ب/ ٢٥/ ل).

(٢) ولكن ظاهر النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، يشمل النهي عن العقد على معتدة الغير أيضا، بل يشمله شمولا أوليا، لأن مورد النهي في الظاهر هو عقد النكاح، وحرمة المرأة مُوْجَبُ تحريم العقد عليها، يقول الإمام الجصاص ﷺ في تفسيره لهذه الآية: (﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٥]: معناه: ولا تعقدوه ولا تعزموا عليه أن تعقدوه في العدة...، فعلمنا أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، إنما تضمن النهي عن إيقاع العقد في العدة، وعن العزيمة عليها فيه)، أحكام القرآن (٢/ ١٣٢).

(٣) في (ت): والوطئ جمعا، وفي (ق): أو الوطئ جميعا.

(٤) في (ت): ولا يعطف الفعل على الاسم، والاسم على الفعل.

وجب الحمل على المعنى الذي قلناه، ليكون(١) عطف إسم على اسم.

ولا يلزم ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢]، لأن الدليل قام على أَنَّا نُهِيْنَا عنه لحرمة المحل شرعا علينا، كالأم لقيام الصهر مقام النسب في هذا الباب شرعا(٢)، حتى كانت حليلة الولد بمنزلة البنت، وذُكِرَتْ في المحرمات(٣).

وكذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: «لا تنكح الأمة على الحرة»(٤)،

---

(١) في (ق): ليصير.

(٢) أي: أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة، هي الحرمة الثابتة بالنسب، وللإمام شمس الأئمة الكردري ردٌّ آخر على هذا الإلزام، بيَّنَه بقوله: (لا يرد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢] نقضا على هذا الأصل، لأن كلامَنا فيما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه، أيبقى مشروعا بعد النهي أم لا؟ ولم يكن ذلك مشروعا أصلا، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا﴾ [النساء: ٢٢]، فلم يكن من هذا الباب)، كشف الأسرار (١/ ٥٧٢).

(٣) قال تعالى عند بيان المحرمات في النكاح: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

(٤) أخرجه الإمام مالك في الموطأ موقوفا على ابن عباس وابن عمر، حدثني يحيى عن مالك أنه بلغه أن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر سئلا عن رجل كانت تحته امرأة حرة، فأراد أن ينكح عليها أمة، فكرها أن يجمع بينهما، وقال: وحدثني عن مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول: لا تنكح الأمة على الحرة إلا أن تشاء الحرة، فإن طاعت الحرة، فلها الثلاثان من القسم، الموطأ (٢/ ٩).
ورواه الدارقطني من حديث عائشة مرفوعا، ولفظه: «وتتزوج الحرة على الأمة، ولا تتزوج الأمة على الحرة»، وفي سنده (مظاهر بن أسلم) وهو كما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله ضعيف، وأخرجه الطبراني وعبد الرازق وابن ←

إخبار وليس بنهي[١].

ولأن العقد حرم على الأمة لكونها محرمة في هذه الحالة[٢]، على ما بَيَّنَّا في كتاب النكاح[٣]، لأن الحل الذي يثبت به محلية النكاح، ينتصف بالرق، فبقيت محللة مع الحرة قبلها لا بعدها[٤]، ليكون على النصف بقدر ما يمكن إثبات التنصيف في قبول النكاح مقابلة للحرة، كما لم يحل العبد إلا لامرأتين، وحل الحر لأربع.

ولأن ملكَ النكاح متى وصف بالحرمة لم يبقَ، كما إذا

← أبي شيبة مثله عن الحسن مرسلا، وعن علي: (إن الأمة لا ينبغي لها أن تتزوج على الحرة). أخرجه ابن أبي شيبة والدارقطني، وعن جابر: «لا تنكح الأمة على الحرة، وتنكح الحرة على الأمة» أخرجه عبد الرازق من طريقه بإسناد صحيح، الدراية (٢/ ٥٧)، وانظر أيضا: سنن الدارقطني (٣/ ٢٨٥)، رقم (١٤٧).

(١) لأنه لو كان نهيا لكان مجرورا، هكذا في هامش نسخة (ل)، والصحيح أن يقال: لكان مكسورا بدل مجرورا، لأن الجر من خواص الاسم، والله تعالى أعلم.

(٢) أي: في حالة نكاحها على الحرة، وخلاصة مذهب الحنفية في ذلك: أن الحر إذا لم تكن تحته حرة، له أن يتزوج الأمة، ولو كان قادرا على طول الحرة، وإنما لا يجوز له الزواج بالأمة، إذا كان تحته حرة، وأما جمهور العلماء فقالوا: لا يجوز نكاح الأمة إلا إذا وُجِدَ فيه شرطان: عدم الطول، وخوف العنت، انظر: المبسوط (٥/ ١٠٨ - ١١١) - مجمع الأنهر (١/ ٣٢٨ - ٣٢٩) - الأم (٥/ ١٥ - ١٦) - المغني (٩/ ١٥٥) - بداية المجتهد (٢/ ٤٩-٥٠).

(٣) أي: في كتاب الأسرار، وهو من تأليفات الإمام المصنف ﵀، كما سبق ذكره في المقدمة.

(٤) يعني: إذا كان نكاح الأمة قبل نكاح الحرة، فيحل، وأما إذا كان بعده فلا يحلّ.

اعترض رضاع، فكذلك سببه إذا وصف بالحرمة لا يبقى، لأنه مشروع لملكه، فلما لم يمكن الجمع بينهما، تُرِكَتِ الحقيقة.

وأما سفر الآبق[١]: فمشروعٌ سببُ رخصتِه[٢] من حيث إنه سير مديد، والمعصية ثابتةٌ صفةً للعبد لا للسير، بامتناعه على مولاه، حتى إذا جاء الإذن ذهبت المعصية وإن سار، وبقيت المعصية مع الامتناع عليه، وإن ترك السير.

والغصبُ سببُ ملكٍ، من حيث أن الشرع[٣] جعله سببَ ملكٍ للمغصوب منه[٤] بدل ماله، كالبيع، لا من حيث إنه أخذ بغير حقٍّ[٥].

---

(١) هذا شروع في جواب ما يرد نقضا على الأصل المقرر وهو: (أن النهي عن الأفعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها أصلا)، وهي ست مسائل، ووجه الاعتراض هنا: أن الإباق فعل حسي، والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في عينه وانتفاءِ المشروعية عنه كما قررتم، وقد قلتم بخلافه هنا، حيث جعلتموه سببا للرخصة التي هي نعمة، ولا بُدَّ لها من سبب مشروع، رعاية للتناسب بين السبب والمسبب، فكان هذا نقضا لذلك الأصل، فأجاب المصنف ﷺ بما أجاب.

(٢) في (ت) (ق): بسبب رخصته.

(٣) (أ/٢٦/ل).

(٤) في (ت): المغصوب منه.

(٥) اشتهر عن الحنيفة القول بثبوت الملك للغاصب بالغصب، وعدم ضمان منافع الغصب، وممن رأى هذا الرأي من الحنفية الإمام المصنف ﷺ، وكان الأجدر به عدم محاولة تبرير هذا الرأي، لأن الغصب كما هو واضح عدوان محض، فلا يمكن أن يصلح سببا للملك شرعا، ولهذا خالف كثير من المتأخرين هذا الرأي، منهم الإمام عبد العزيز البخاري حيث يقول: (إن بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا: سبب الملك في المغصوب للغاصب تقرر الضمان عليه، ←

والزنا سبب المصاهرة(١) من حيث إنه حرث الولد، وإنه ثابت بخلق الله تعالى لا بمعصيته(٢).

والظهر يوم الجمعة مشروع، لأنه معلق بزوال الشمس، ونُهِيْنَا فيه عنه(٣)، لأن الشرع أَمَرَنَا بأداء الجمعة مقامه، فصار نهيا لمعنى في غيره، كالبيع وقت النداء في هذا اليوم.

وكذلك إذا صلى النفل وقت الطلوع، كان نفلا مشروعا، وقد

← كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد، وهذا غلط، لأن الملك عندنا يثبت من وقت الغصب، ولهذا نفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له، وقال بعض المتأخرين: الغصب هو السبب الموجب للملك عند أداء الضمان، وهذا أيضا وهم، فإن الملك لا يثبت عند أداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقة، ولهذا لا يسلم الولد له . . . ومع هذا في هذه العبارة بعض الشنعة، لأن الغصب عدوان محض، فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعي رحمه الله، فالأسلم أن يقال: الغصب يوجب رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب، ثم يثبت الملك به للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة، لا حكما ثابتا بالغصب مقصودا)، كشف الأسرار (١/ ٥٧٤).

(١) في (ت): سبب للمصاهرة.

(٢) هذه ثالثة المسائل الست التي ترد نقضا على الأصل المذكور، فأجاب عنها بقوله: (من حيث إنه حرث للولد . . .) وحاصل الجواب: أن حرمة المصاهرة لا تثبت بالزنا ولا بالوطء الحلال بعينه، وإنما السبب فيها هو الولد المخلوق من الماءين، وهو محترم مخلوق بخلق الله تعالى على أيِّ وجه اجتمع الماءان في الرحم... فيقام السبب وهو الوطئ في المحل الصالح لحدوث الولد فيه، مقام نفس الولد في إثبات الحرمة، وما قام مقام غيره في إثبات حكم، فإنما تراعى صلاحية السبب للحكم في الأصل لا فيما قام مقامه، كما أن التراب إنما يطهر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء، لا من حيث نفسه، لأن فيه تلويث، انظر: أصول السرخسي (١/ ٩٢ - ٩٣) - الباني (ص/ ١١٣).

(٣) أي ونهينا في يوم الجمعة عن أداء الظهر.

نهينا عنه[١]، لأن أصل الصلاة مشروع بأصل الوقت، والنهي جاء لوصف زائد، وهو أنه وقت مقارنة الشمس قرني الشيطان، فبقي الأصل مشروعا ولم ينعدم، وإن لزمه الترك بوصفه.

وقلنا: إذا أدى في ذلك الوقت فرضا لزمه بوقت آخر مطلقا عن النهي[٢]، لم يجز، لأن الوقت لما لم يبق وقت صلاة بوصفه، لم يوجد بالوصف، فلا يتأدى بها صلاة مشروعة عليه بأصلها ووصفها، كما لا يتأدى بصوم يوم النحر، صوم واجب مطلقا.

وإذا نذر صوم يوم النحر، أو الصلاة وقت الطلوع، لزمه، لأنه لما بقي مشروعا نفلا، صح الإيجاب بالنذر، لأن الشرع شرع النذر لإيجاب ما هو نفل من الصيام والصلاة، ولكن لا يؤدى فيهما[٣]، لأن الأداء فيهما صار حراما لوصفه، فلا يلزمه ما حرم وانعدم، ولزمه ما بقي، وإذا أدى خرج عن النذر، لأن الوصف لم يلزمه لما لم يبق الوقت محلا له، فيؤدى كما وجب.

---

(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: شهد عندي رجال مرضيون، وأرضاهم عندي عمر رضي الله عنه (أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر... (٢/ ٦٩) رقم (٥٨١)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات المنهي عن الصلاة فيها (٢/ ٤٣١) رقم [٢٨٥] (٨٢٦).

(٢) أي خال عن النهي (هل).

(٣) أي يوم النحر بالنسبة للصوم، وفي وقت الطلوع بالنسبة للصلاة.

وإنما لا يلزمه الأداء فيه، لأنه معصية، فلم يجب بالنذر[١] [لا][٢] لأن الواجب عليه صوم مطلق، وقد أضافه إلى محل لم يبق فيه صوم مطلق، وهذا كما يجوز أداء العصر وقت الغروب، لأنه وجب[٣]لوقته كما يحتمله الوقت، وقد أدى [كذلك، ولو أدى][٤] فيه الظهر لم يجز، لأنه وجب مطلقا.

ونظيره: أنه لا يتأدى عتق وجب في كفارة، بتحرير رقبة مطلقة، بالعمياء، فإنها مستهلكة من وجه، ولو نذر أن[٥] يعتقها[٦]، صح النذر، لبقاء أصل التحرير، ويتأدى الواجب بإعتاقها، وكذلك أم الولد[٧].



(١) لأن النبي ﷺ قال: (لا نذر في المعصية) (هل).
(٢) سقطت الزيادة من (ت).
(٣) في (ق): لأنه يجب.
(٤) بين المعقوفتين سقط من (ت).
(٥) (ب/٢٦/ل).
(٦) أي الرقبة العمياء (هل).
(٧) يعني: إذا أعتق أم الولد عن كفارة لم يصح، وإذا أعتقها نفلا، يصح (هل).



القول في بيان أسباب الشرائع(١)

قال العبد رضي الله عنه: إن أصل الدين وفروعَه من العبادات، والكفارات، والحدود، والمعاملات مشروعة بأسباب عرفت أسبابا لها بدليلها(٢)، سوى الأمر، وإنما الأمر لإلزام أداء ما وجب علينا بسببه(٣)، كما يقول البائع للمشتري: (اشتريتَ، فأد الثمن)، كان

(١) المراد بأسباب الشرائع هي الطرق التي يُعْرَفُ بها المشروعات ويثبت بها، والأسباب: جمع سبب، والسبب في اللغة: ما يمكن الوصول به إلى المقصود، ومنه سمي الحبل سببا، لإمكان التوصل به إلى ماء البئر، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥].
وفي الشرع: يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لإثبات حكم شرعي، وستأتي زيادة تفصيل له في باب الفرق بين العلة، والشرط، والسبب في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

(٢) قال الأصوليون: إن لأحكام الشرع - أصولها وفروعها - أسبابا تضاف الأحكام إليها، جعلها الشرع سببا لوجوب المشروعات، والموجِبُ هو الله تعالى حقيقة، ومع أن الخطاب يستقيم أن يكون سببا موجبا للمشروعات، إلا أن الله تعالى جعل أسبابا آخر سوى الخطاب سببا للوجوب، تيسيرا للأمر على العباد، حتى يتوصَّل إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة، انظر: أصول السرخسي (١/ ١٠٠) - كشف الأسرار (٢/ ٦١٩) - الباني (ص/ ١١٦).

(٣) هذا جواب عن اعتراض منكري الأسباب، وتقرير الاعتراض: أنه إن كان الوجوب بالأسباب، لزم تحصيل الحاصل، لكون الأمر نفسه، للإيجاب اتفاقا، فوجود موجب آخر باطل، فأجاب بقوله: (وإنما الأمر لإلزام أداء ما وجب علينا بسببه...).
←

الأمر[١] طلبا للأداء، لا سببا للوجوب في الذمة[٢].

وقد بينَّا في آخر الكتاب في فصل أهلية الآدمي لوجوب حقوق الله تعالى عليه: أن أداء الواجب في الذمة، لا يجب بحق الوجوب، بل بالطلب من مُسْتَحِقِّهِ، وذلك بالخطاب، والوجوب بأسباب شرعية غير الخطاب، عَرَفْنَا شرعَ الله تعالى على هذا بدليله، مع استقامة الإيجاب بمجرد الأمر.

وذلك لِمَا ذكرنا في ذلك الباب: أنا نجد وجوبَ حقوقِ الله

← وتقرير الجواب وتوضيحه: أن في مسألة الإيجاب بالأمر شيئين:
الأول: نفس الوجوب، والثاني: وجوب الأداء، وهما شيئان متغايران، فنفس الوجوب إنما يتعلق بالأسباب، ولا يحصل منه وجوب الأداء، إذ ربما يكون الشيء واجبا في الذمة، ولا يكون أداؤه واجبا في الحال، كما في البيع بالثمن المؤجل، فإن الثمن هنا واجب في الذمة بنفس البيع، وليس أداؤه واجبا في الحال، بل بعد الطلب، كذلك وجوب الأداء يتعلق بالأمر بعد كون الشيء واجبا بسببه السابق عليه، انظر: الباني (ص/١١٨ - ١١٩).

(١) في (ت): كالأمر.

(٢) فإن السبب للوجوب في الذمة: هو نفس البيع، هذا وفي ثبوت الأحكام الشرعية بالأسباب، ثلاثة مذاهب:
الأول: لعامة الحنفية، وبعض الشافعية، وجمهور المتكلمين، وهو: أن أصل الدين وفروعه، مشروعة بأسباب عُرِفَتْ أسبابا لها، وهو الذي ذكره الإمام المصنف رحمه الله واختاره.
الثاني: لبعض الأصوليين: وهم الذاهبون إلى نفي الأسباب مطلقا.
الثالث: مذهب جمهور الأشعرية: وهم يقولون بإثبات الأسباب في العقوبات وحقوق العباد، وينكرونها في العبادات، راجع تفصيل ذلك في: أصول السرخسي (١/ ١٠٠) - كشف الأسرار (٢/ ٦١٩) - الباني (ص/١١٦ - ١١٧) - المحصول (١/ ١٠١ - ١١١) - إرشاد الفحول (ص/٦ - ٧).

تعالى على من لا يصح خطابهُ، نحو النائم، والمغمى عليه، والمجنون إذا قصر جنونه، وإن استغرق وقت العبادة.

وكذلك الصبي على أصل الشافعي رحمه الله يلزمه الزكاة، وكفارات الإحرام، والقتلِ[1]، وإن كان طفلا لا يصح خطابه.

فعلمنا بذلك أن الوجوب، بأسباب غيرِ الخطاب، حتى صحت في حقهم، كما في حق غيرهم، وأنه كما لزمهم حقوق العباد، بمداينة الولي، ويعتق عليه أبوه[2] إذا ورثه، لأن السبب هو الملك، وقد صح في حقه.

ألا ترى أن وجوب الأداء لما كان بالخطاب، لم يلزم واحدا من هؤلاء أداء حقوق الناس، كما لا يجب[3] أداء حقوق الله تعالى.

---

(١) يقول الإمام الشافعي رحمه الله في باب الزكاة: (وتجب الصدقة على كل مالكٍ تام الملك من الأحرار وإن كان صبيا، أو معتوها، أو امرأة، لا افتراق في ذلك بينهم)، الأمر (٢/ ٣٥).
وأما في كفارات الإحرام، فيقول الشيرازي الشافعي رحمه الله عند القول في حج الصبي: (وفي نفقة الحج وما يلزمه من الكفارة، قولان، أحدهما: يجب في مال الولي، لأنه هو الذي أدخله فيه، والثاني: يجب في مال الصبي، لأنه وجب في مصلحته، فكان في ماله، كأجرة المعلم)، المهذب (١/ ١٩٥)، (١/ ٢١٥)، وانظر أيضا الأم (٢/ ١٥٢).
وفي كفارة القتل، قال الشيرازي: (من قتل من يحرم عليه قتله، من مسلم، أو كافر له أمان خطأ - وهو من أهل الضمان - وجبت عليه الكفارة...)، المهذب (٢/ ٢١٧).

(٢) في (ت): أبواه.

(٣) في (ق): لم يجب.

والدليل عليه: أن الصلاة تجب متكررة، وكذلك سائر الحقوق، و[إن كان](١) الأمر بالفعل، لا يوجب تكرارا بحال، أُطلِقَ أو عُلِّقَ بوقت، فإن من قال لآخر: (تَصَدَّقْ من مالي)، لم يملك إلا مرة واحدة، وكذلك إذا قال: (حين تُمْسِيْ أو تصبح)، أو قال: (لمجيء غد)، كما قال الله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، وقال: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ونحوهما.

ولما لم يجب التكرار بهذه النصوص، عُلِمَ أن التكرار بسببٍ(٢) موجب يتكرَّرُ كلَّ حين الوجوب.

فنقول وبالله التوفيق:

إن سبب وجوب أصل الدين - وهو معرفة الله تعالى كما هو :- الآيات في العالَم، الدالَّة على حدث العالم(٣)، وهي دائمة أبدا، لا يحتمل زوالها عنه(٤)، فدام وجوب أصل الدِّين كذلك، بحيث لا يحتمل الزوالَ والنسخ، والتَّبَدُّل، وإنما يسقط الأداء في بعض الأحوال، للعجز، كما يسقط أداء الصلاة عن النائم - مع

---

(١) بين المعقوفتين سقط من (ت) (ق).

(٢) (أ/٢٧/ل).

(٣) السبب هو الحدوث في العالم لا وجوده، كذا قاله الإمام أبو منصور رضي الله عنه (هل).

(٤) إذ لا يتصور للمحدث أن يكون غير محدث في شيء من الأوقات، فكان فرضية الإيمان بالله تعالى دائما بدوام سببه، غير محتمل للنسخ والتبديل بحال.

الوجوب عليه - لعجزه، وقد شرحناه في باب أهلية الآدمي لوجوب حقوق الله تعالى عليه[(١)].

وسبب وجوب الصلاة، أوقاتها[(٢)]، بدليل تكرار الوجوب بتكرار الأوقات[(٣)]، فإنها لو كانت شروطا، ما تكرر الوجوب بتكررها بدون أسبابها، ولم يُعْقَلْ غير الخطاب سببا آخر للوجوب مع الوقت.

فلمَّا بطل أن يكون الخطاب موجبا للتكرار، وكان سببا لوجوب أداء ما لزمه في ذمته بسبب آخر، بقي الوقت سببا بنفسه[(٤)].

---

(١) وسيأتي في أواخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

(٢) قال بعض العلماء: إن جعل الأسباب الظاهرة أسبابا لوجوب العبادات، هو طريقة المتأخرين، فيقولون: سبب وجوب الصلاة، الوقت، وسبب وجوب الصوم: شهر رمضان، وسبب وجوب الزكاة: ملك النصاب، وسبب وجوب الحج: البيت...،
وأما المشايخ المتقدمون فيقولون: سبب وجوب العبادات: نعم الله علينا، شكرا لها، فالإيمان: وجب شكرا لنعمة الوجود في النطق وكمال العقل، والصلاة وجبت شكرا لنعمة الأعضاء السليمة، والزكاة: وجبت شكرا لنعمة المال....، وهكذا، تسهيل الوصول (ص/ ٢٥٥ - ٢٥٦).
والواقع أن جعل الأسباب الظاهرة أسبابا لوجوب العبادات، إنما يكون لبناء الأحكام عليها، وإلا فشكر نعم الله تعالى واجب على عباده، ولا مجال لترك هذا الشكر أو التغافل عنه عند أحد، والله تعالى أعلم.

(٣) في (ق): بدليل تكرار الوجوب بتكرره.

(٤) يقول الإمام السرخسي رحمه الله: (وكذلك يتكرر الوجوب بتكرر الوقت، والخطاب لا يوجب التكرار، وهي لا تضاف إلى الخطاب شرعا، وليس هنا سوى ←

وكذلك يضاف إليه فيقال: (صلاة الظهر)، و(العصر)، ومطلق إضافة الحادث إلى شيء، يدل على حدوثه به، كقولك: (عبد الله)، و(كفارة القتل)، و(هذا كسب فلان) و(تركته) و(قتيله)[1]، والوجوب هو الحادث، فدلَّ أنه كان بالوقت.

وقد يضاف إلى الشرط، لكنه مجاز، لما أن الحكم وُجِدَ عنده، فأشبه العلة التي يوجد عندها بها، ولكن الكلام لحقيقته، حتى يقوم الدليل على مجازه.

وكذلك الله تعالى يقول: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، واللام تُذْكَرُ للتعليل في مثلها، كما تقول: (تَطَهَّرْ للصلاة)، و(تأَهَّبْ للشتاء)، فثبت أن الوقت هو السبب.

وكل جزء من الوقت سبب [تام][2]، فإنه لو كانت السببية تتعلق بالجميع، لوجب الصلاة بعد الوقت[3]، كالزكاة بعد الحول.

وكذلك يجب على الصبي إذا بلغ لآخر الوقت، ولو كان السبب أول الوقت، لما وجب، كما لو بلغ بعد الوقت.

وكالصبي المسافر في رمضان إذا بلغ بعد رمضان، ثم أقام،

← الوقت والخطاب، فتبيَّنَ بهذا، أنَّ الوقت هو السبب، ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت، ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخير لزوم الأداء بالخطاب إلى آخر الوقت)، أصول السرخسي (١/ ١٠٣).

(١) في (ق): وقبيله.

(٢) لم ترد الزيادة في (ل).

(٣) أي بعد إتمام جميع الوقت.

لا يلزمه شيء، وإن كان البالغ في مثله يلزمه حين الإقامة، لأن السبب في حق المسافر البالغ، هو[(١)] رمضان، لا حين الإقامة، فلا يلزم حين الإقامة إلا من كان أهلا للوجوب عليه في الشهر لولا السفر.

وأما الصوم: فسببه الشهر، لأنه يضاف إليه، فيقال: (صوم رمضان)، ويتكرر بتكرره، كالصلاة مع الوقت، وقال عليه الصلاة والسلام: «صوموا لرؤيته»[(٢)]، كما قال الله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقال الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، علَّقَ إيجاب الأداء بشهادة الشهر، فعُلِمَ أنها سبب الوجوب، حتى استقام طلب الأداء بعده، كالرجل يقول: (من اشترى شيئا فليؤدِّ ثمنه)، أي الواجبَ بالشراء.

إلا أن الدليل قام لنا - بإباحة الله تعالى الأكلَ ليالي الشهر كلِّها، وبأن لا يجوز فيها صوم - أن المراد بالشهر أيَّامُه.

وكذلك الصبي إذا بلغ لأول الصبح، لزمه الصوم وإن لم يشهد الليل.

فإن قيل: انتفاء جواز الأداء ليلا، لِـمَ دلَّ على خروجه عن

---

(١) (ب/ ٢٧/ ل).

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته، فإن غُبِّيَ عليكم، فأكملوا عدة شعبان ثلاثين»، أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب إذا رأيتم الهلال فصوموا (٤/ ١٤٣)، رقم (١٩٠٩) - ومسلم، كتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال (٣/ ١٥٨)، رقم [١٩] (١٥٨).

كونه سببا للوجوب؟

قلنا: إن المطلوب من الإيجاب الأداءُ، وفي جعل الله تعالى وقتا سببا لوجوب عبادةٍ، بيانُ شرفِ ذلك الوقت لحق العبادة، والعبادة في الأداء دون الإيجاب، فإنه صنعُ الله تعالى، فلم يستقم الوقت المنافي للأداء شرعا، سببا لوجوبه، فعَلِمْتَ أن الأيامَ هي الأسباب(١).

وكل يوم سبب لصومه على حدة، حتى إذا بلغ الصبي في أثناء الشهر، لم يَلْزَمْهُ ما مضى، وإنما يلزمُه ما بقيَ.

ولأن الصيام متفرق في الأيام، تَفَرُّقَ الصلوات(٢) في اليوم

(١) هذا ما ذهب إليه الإمام المصنف رحمه الله، وتبعه في ذلك البزدوي، وصدر الإسلام، ومن تابعهم، وذهب شمس الأئمة السرخسي إلى أن سبب وجوب صوم رمضان، هو مطلق شهود الشهر، ليلا كان أو نهارا، مستدلا بـ(أن الشهر اسم لجزء من الزمان، يشتمل على الأيام والليالي، وإنما جعله الشرع سببا، لإظهار فضيلة هذا الوقت، وهذه الفضيلة ثابتة للأيام والليالي جميعا، والدليل عليه: أن من كان مفيقا في أول ليلة من الشهر، ثم جَنَّ قبل أن يصبحَ، ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق، يلزمه القضاء، ولو لم يتقرَّر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الإفاقة، لم يَلْزَمْهُ القضاءُ، وكذلك المجنون إذا أفاق في ليلة، ثم جنَّ قبل أن يصبحَ، ثم أفاق بعد مضي الشهر، يلزمه القضاء، وكذا نية أداء الفرض تصح بعد دخول الليلة الأولى بغروب الشمس قبل أن يصبح، ومعلوم أن نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح، ألا ترى أنه لو نوى قبل غروب الشمس، لم تصح نيته)، أصول السرخسي (١/ ١٠٤)، إلا أن الإمام عبد العزيز البخاري في شرحه على أصول البزدوي ناقشه مناقشة طويلة في هذا الرأي، فراجعها في كشف الأسرار (٢/ ٦٣٥ - ٦٣٦).

(٢) في (ل): الصلاة.

والليلة، بل أشد، فإن أوقات الصلوات[(١)] كانت متفرقة، بأن لم يجز أداء الظهر في وقت الفجر، وفَاتَ بمجيء وقت العصر قبل أداء الظهر، وهذا [المعنى][(٢)] فيما نحن فيه موجود وزيادة، وهو أن بينَ كلِّ يومين ليلا لا يصلح لأداء الصوم، لا أداء لما يجب، ولا قضاء لما مضى، ولا نفلا.



(١) في (ل): الصلاة.
(٢) الزيادة سقطت من (ل).

فصل

وسبب وجوب الزكاة، النصاب من المال الذي عرف في الزكاة[١]، بدليل تضاعف الوجوب، بتضاعف النُّصُبِ في وقت واحد، وبدليل الإضافة إليه، فيقال: (زكاة مال السائمة)، و(زكاة مال التجارة).

قال ﷺ: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»[٢].

وقال لمعاذ[٣]: «ثم[٤] أعْلِمْهُمْ أن الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم، وتردُّ في فقرائهم»[٥]، والغِنَى يكون بالمال.

---

(١) أي نصاب وجوب الزكاة في كل مال بحسبه علي ما عرف في الشرع، مثل عشرين مثقالا في الذهب، ومائتي درهم في الفضة، وخمسة ذود في الإبل، وأربعين شاة في الغنم.

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى، وابدأ بمن تعول»، أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلاعن ظهر غنى، (٣/ ٣٤٥)، رقم (١٤٢٦).

(٣) هو سيدنا معاذ بن جبل الأنصاري رضي الله عنه، شهد بدرا وأحدا، وغيرهما، قال الرسول ﷺ في حقه: «أعلم أمتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل»، توفي بالطاعون في الأردن سنة (١٨٩) هـ، أسد الغابة (٤/ ٣٧٦) - تذكرة الحفاظ (١/ ١٩).

(٤) (أ/ ٢٨/ ل).

(٥) عن ابن عباس رضي الله عنهما (أن النبي ﷺ بعث معاذا رضي الله عنه إلى اليمن، فقال: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأَعْلِمْهُمْ أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا ←

فإن قيل: إن الزكاة في مال واحد تتكرر بتكرر الحول، فعلم أنه سبب.

قلنا: نعم، لأن المال إنما يصير نصابا وسببا إذا أُعِدَّ للنموِّ بسببه من تجارة أو إسامة، فبهذا الوصف يصير مال الزكاة[1]، فيصير السبب هو الوصف في الحقيقة، فإنه الجاعل للمال سببا، والنموُّ لا يكون إلا بمدة، فَقَدَّرَ الشرعُ بالحول، تيسيرا علينا، فقام الحول مقام النموِّ الذي به يصير المال سببا، ولما قام مقام السبب، تكرر بتكرره، وفي الحقيقة التكرار بتكرار النموِّ، فإن الذي يوجد في حول يجيء، غير الذي مضى في الحول الأول.

وسبب العشر: الأراضي النامية[2]، ونموُّها مما نستنبتها،

← لذلك، فأَعْلِمْهُمْ أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم، وتُرَدُّ على فقرائهم»، أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، (٣/ ٣٠٧)، رقم (١٣٩٥) - وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين... (١/ ١٦١)، رقم [٢٩] (١٩).

(١) في (ق): مال زكاة.

(٢) تكون الأرض عشرية من أحد أنواع ذكرها أبو عبيد ﷺ في (الأموال):
أحدها: كل أرض أسلم عليها أهلها، فهم مالكون لرقابها، كالمدينة، والطائف، واليمن.
الثاني: كلُّ أرض أخِذَتْ عنوة، ثم إن الإمام لم ير أن يجعلها فيئا موقوفا، ولكنه رأى أن يجعلها غنيمة فخَمَّسَهَا، وقَسَّم أربعة أخماسها بين الذين افتتحوها خاصة، كفعل رسول الله ﷺ بأرض خيبر.
الثالث: كل أرض عادية (قديمة) لا رَبَّ لها، ولا عامر، أقطعها الإمام رجلا إقطاعا من جزيرة العرب أو غيرها، كفعل رسول الله ﷺ والخلفاء بعده فيما أقطعوا من بلاد اليمن، واليمامة، والبصرة، وما أشبهها. ←

وكذلك الخراج[١]، بدلالة أنه يقال: عشر الأرض[٢][٣]، وخراج

← الرابع: كل أرض ميتة استخرجها (استحياها) رجل من المسلمين، فأحياها بالماء والنبات، انظر: الأموال (ص/ ٥١٢-٥١٣).

(١) قال الإمام السرخسي: (وسبب وجوب العشر الأرض النامية، باعتبار حقيقة النماء، وسبب وجوب الخراج، الأرض النامية باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة، ولهذا لو اصطلم الزرع آفة، لم يجب العشر ولا الخراج...)، ثم قال: (ولهذا يتكرر وجوب العشر بتجدد الخارج، لتجدد الوصف، وهو النماء، ولا يتكرر وجوب الخراج في حول واحد بحال، ولهذا جاز تعجيل الخراج قبل الزراعة، ولم يجز تعجيل العشر، لأن الأرض باعتبار حقيقة النماء توجب العشر، وذلك، لا يتحقَّق قبل الزراعة)، أصول السرخسي (١/ ١٠٨).
وقال ابن نجيم: (وأما سببها (سبب فرضية العشر): فالأرض النامية بالخارج حقيقة، بخلاف الخراج، فإن سببه الأرض النامية حقيقة، أو تقديرا بالتمكين، فلو تمكن ولم يزرع، وجب الخراج دون العشر، ولو أصاب الزرع آفة، لم يجبا)، البحر الرائق (٢/ ٢٥٤).

(٢) في (ل): عشر الأراضي.

(٣) قال أبو عبيد - بعد أن ذكر أنواع الأرض العشرية .: (وما سوى هذه البلاد، فلا تخلو من أن تكون أرض عنوة صيرت فيئا، كأرض السواد (سواد العراق) والأهواز، وفارس، وكرمان، وأصبهان، وأرض الشام - سوى مدنها - ومصر والمغرب.
أو تكون أرض صلح مثل: نجران، وأيلة، وأذرح، ودومة الجندل، وفدك وما أشبهها مما صالحهم رسول الله ﷺ صلحا، أو فعلته الأئمة بعده، كبلاد الجزيرة، وبعض بلاد أرمينية، وكثير من كور خراسان.
فهذا النوعان من الأرضين: الصلح والعنوة التي تصير فيئا، تكونان عاما للناس في الأعطية، وأرزاق الذرية، وما ينوب الإمام من أمور العامة)، الأموال (ص/ ٥١٣-٥١٤) - وانظر: الخراج لأبي يوسف (ص/ ٦٩).
يعني: (أن ما يؤخذ عنهما من خراج، يوضع في ميزانية الدولة العامة، ويصرف منها على الجيش، والرواتب، ونحوها، وفي المصالح العامة، للأمة كلها في جانب الإنتاج أو الخدمات) فقه الزكاة (١/ ٤٠٧).

الأرض، ولا يَجِبَانِ إذا اصطلم الزرعَ آفةٌ قبل حين الوجوب، لذهاب النماء.

ثم تكرر الوجوب، بتكرر الحول في الخراج، وفي العشر بتكرر الخارج على مثال[١] تكرر الزكاة بتكرر الحول، لا فرق بينهما.

وسبب وجوب **الجزية**[٢]: الرؤوس بأوصاف معلومة[٣]، لأنه يقال: (خراج الرأس)، ويتضاعف بعدد الرؤوس، وتكرارها[٤] بالحول على نحو تكرار الزكاة.

وبيانها: أن أهل الذمة يصيرون من أهل دار الإسلام بالذمة كالمسلمين، والله تعالى فرض على المسلمين نصرةَ الدار بقتال أهل الحرب، كما ينصر كلُّ قومٍ دُوْرَهُمْ إذا قصدهم عَدُوٌّ.

وأهل الذمة لم يصلحوا لذلك، فإن القتال - نصرةً لدار الإسلام ودينِ الله - عبادةٌ، وليسوا هم بأهل لها، فضربَ الشرعُ على الرؤوس الصالحين للقتال - لو كانوا مسلمين - مالا للمقاتلة

---

(١) في (ق): على مثل.

(٢) الجزية هي: الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام، وهي فعلة من جزى يجزي، إذا قضى، قال الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة: ٤٨]، تقول العرب: (جزيت دَيْنِي)، إذا قضيته، المغني (١٣/ ٢٠٢).

(٣) وهي أن يكون كافرا، حرا، له بنية صالحة للقتال، أصول السرخسي (٢/ ١٠٨).

(٤) في (ق): فتكرارها.

من المسلمين، ليكون المال عونا لهم، فيحصل بأموالهم، بعض النصرة.

ثم النصرة بالقتال[١] كان يجب متكررا غير دائم، فكذلك المال الذي هو بَدَلُهُ، إلا أن الشرع قَدَّرَه[٢] بالحول، تيسيرا للعمل به، وتشبيها بالمؤَنِ الشرعية[٣].

أما الحج: فسبب وجوبه البيت دون الوقت، بدليل أنه لا يتكرر بتكرر الوقت، وإنما[٤] يجب مرة، لأن السبب هو البيت، وإنه لا يتجدد بتجدد الوقت[٥].

---

(١) في (ت): للقتال.

(٢) في (ت): قدر.

(٣) وللإمام السرخسي توجيه آخر جميل في سبب وجوب الخراج على أهل الذمة، يقول رحمه الله: (وهذا لأن أهل الذمة يصيرون منا دارا، والقتال بنصرة الدار واجب على أهلها، ولا تصلح أبدانهم لهذه النصرة، لميلهم إلى أهل الدار المعادية لدارنا اعتقادا، فأوجب عليهم في أموالهم جزية، عقوبة لهم على كفرهم، وخلفًا عن النصرة التي قامت بإصرارهم على الكفر في حقنا، ولهذا تصرف إلى المجاهدين الذين يقومون بنصرة الدار، وهذه النصرة يتجدد وجوبها بتجدد الحاجة في كل وقت، فكذلك ما كان خلفا عنها بتجدد وجوبها، إلا أنه لا نهاية للحاجة إلى المال، فيعتبر الوقت لتجدد الوجوب، كما يعتبر في الزكاة)، أصول السرخسي (١/ ١٠٩).

(٤) (ب/ ٢٨/ ل).

(٥) هذا تعليل استنباطي من الإمام المصنف رحمه الله ومن غيره من الأصوليين الذين تكلموا عن سبب وجوب الحج، فقالوا: إن سبب وجوب الحج البيت، وسبب عدم تكرره، عدم تكرر البيت لا تكرر الوقت، ولهذا لا يتكرر بتكرر الوقت، أي لا يجب كل سنة عند حلول وقته، ولكن الذي يفهم من الأحاديث الواردة بهذا الشأن، أن سبب عدم تكرر الحج، هو دفع المشقة عن المسلمين، ←

وكذلك يضاف إلى البيت فيقال: حج البيت، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وإنما الوقت شرط يجب عنده، كحين الإقامة في صوم المسافر، وفيه يؤدى، كوقت الصلاة، واليوم في حق الصوم(١).

وأما الاستطاعة: فصفة للعبد، عندها يَحُلُّ الوجوبُ(٢) به تيسيرا علينا، لما في السفر بلا زاد ولا راحلة من المشقة، كالإقامة في باب الصوم، وليست بصفة لما هو سبب من البيت، فلا يجعل من السبب، كالطهارة(٣) تجب للصلاة ولا تجب إلا على المحْدِثِ، فلم يكن الحدث سببا للوجوب.

ولهذا قيل: إذا عجل العبد الحج قبل الاستطاعة أجزأه(٤)،

← رحمة من الله على عباده المؤمنين، لأنه لو وجب عليهم الحج كل سنة لوقعوا في حرج كبير، ومشقة عظيمة، كان يصعب عليهم تحملها، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «أيها الناس! قد فرض الله عليكم الحج»، فقال رجل: (أكل عام يا رسول الله)؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله ﷺ: «لو قلت: نعم، لوجبت، ولما استطعتم»، ثم قال: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم، بكثرة سؤالهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء، فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء، فدَعُوْهُ»، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة، (٣/ ٤٦٣ - ٤٦٤)، رقم [٤١٢] (١٣٣٧).

(١) في (ت): في حق الصوم والأداء.

(٢) في (ق): يحل للوجوب.

(٣) في (ق): وكالطهارة.

(٤) ويصح عن حجة الإسلام، فلو ملك الزاد والراحلة بعد ذلك، لا تجب عليه إعادة الحج، لأن السبب هو البيت، وهو موجود، وعدم الزاد والراحلة لا أثر له في الجواز، فإنه صفة العبد، وليس بسبب للوجوب، كما إذا حضر صاحب العذر الجمعة وأدّاها، جاز.

فتفسير الاستطاعة: ملك الزاد والراحلة، والأداء قبل ملكها جائز، لأن السبب[١] قد وجد، كما يجوز للمسافر أن يصوم قبل الإقامة، لأن السبب وهو الشهر، قد وجد.

وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد ملك الزاد والراحلة، ولا يضاف إليها، فصار تأويل الآية - والله تعالى أعلم - (ولله على الناس المستطعين حج البيت حقا للبيت، واجبا بسببه إذا جاء وقت الأداء).

فإن قيل: إن وقتَ الحج أشهرُ الحج، وهي[٢] شوال إلى العاشر من ذي الحجة، والأداء غير جائز لأول شوال، فكيف يقال إنه شرط الأداء، وعلم أنه سبب الوجوب؟

قلنا: قد ذكرنا إن امتناع جواز الأداء شرعا في وقت، يدل على أنه ليس بسبب للوجوب.

ثم الجواب: أنَّ الأداء جائز في الوقت كله، فإنَّ من أحرم بالحج في رمضان، وطاف بالبيت وسعى فيه ثم طاف طواف الزيارة[٣]، فعليه أن يعيد السعي، لأنه كان قبل الوقت، ولو طاف وسعى في شوال، لم يكن عليه الإعادة، لأنه كان في وقته[٤].

---

(١) وهو البيت.

(٢) في (ل): وهو.

(٣) أي: بعد الوقوف بعرفة في وقته المحدَّد شرعا.

(٤) وذلك (لأن الحج عبادة تشتمل على أركان، بعضها مختص بوقت ومكان، وبعضها لا يختص، فما كان مختصا بوقت أو مكان، لا يجوز في غير ←

إلا أن للحج أركانا أُخَرَ، ولكل ركن وقت على حدة، فلم يجز قبل وقته الخاصِّ، كما لا يجوز طواف الزيارة يوم عرفة، وهو وقت أداء الركن الأعظم(١).

ولا يجوز رمي اليوم الثاني في اليوم الأول، ولا قبل الزوال، والسعي واجب غير موقت بوقت خاص، فيؤدى في(٢) جميع وقت الحج.

وأما سبب وجوب صدقة الفطر على المسلم(٣): فرأس يلزمه مؤنته بولايته عليه، ووقت الفطر، شرط عمل السبب في الإيجاب عنده، بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف هذه الرؤوس، أحرارا كانوا كالأولاد الصغار، أو مماليك، وإن كان يوم الفطر واحدا.

وكذلك يجب على من أسلم ليلة الفطر، أو بلغ ولم يكن عليه

← ذلك الوقت، كما لا يجوز في غير ذلك المكان، وما لم يكن مختصا بوقت، فهو جائز في جميع وقت الحج، حتى إن من أحرم في رمضان [للحج]، وطاف وسعى، لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج، حتى إذا طاف للزيارة يوم النحر، تلزمه إعادة السعي، ولو كان طاف وسعى في شوال، كان سعيه معتدا به، حتى لا يلزمه إعادته يوم النحر، لأن السعي غير مؤقت، فجاز أداؤه في [أي وقت من] أشهر الحج)، أصول السرخسي (١/ ١٠٥).

(١) وهو الوقوف بعرفة.

(٢) (أ/٢٩/ل).

(٣) في (ق): على المسلمين.

صوم، فعلم أن الصوم ليس بسبب[(١)]، إلا أنها[(٢)] لما ألحقت بمؤنة اليوم[(٣)] [كفاية للفقراء تكررت بتكرار اليوم كما تكرر المؤنة][(٤)]، على مثال تكرر الجزية بتكرر الحول، لقيامها مقام النصرة، وهي متكررة.

فإن قيل: أليس أنه لا يجب على من أسلم بعد الصبح بمضي السبب[(٥)] على الكفر؟

قلنا: نعم، فإن الرأس ليس بسبب للوجوب في كل حين، لأنه لا يجب كل حين وكل ساعة، إنما هو سبب للوجوب في وقت خاص، وهو انفجار الصبح يوم الفطر، فإذا لم يكن أهلا للوجوب [فيه][(٦)] لم يجب، كما لا يجب الحج على المستطيع إذا كان كافرا أو صبيا في أشهر الحج كله، لا فرق بينهما، إلا أن

---

(١) هذا جواب إشكال، وهو: أن تعجيل الصدقة في رمضان يصح عندكم، ولا يجوز التعجيل قبل الصوم، وهذا يدل على أن شهر الصوم سبب.
قلنا: ذكر في الأصل أن الكافر إذا أسلم ليلة الفطر وجبت عليه صدقة الفطر، ولو كان شهر الصوم سببا لها، لما وجبت، كما إذا أسلم وله نصاب زكاة، لا يجب الزكاة عليه إلا بحول مستأنف، قاله أبو بكر الكرماني رحمه الله (هل).

(٢) أي: صدقة الفطر.

(٣) حتى صَحَّ إيجابه على الصغير كالخراج والعشر، ومن حيث أنه صدقة، لا تجب على الفقير (هل).

(٤) بين المعقوفتين سقط من (ت).

(٥) وهو الوقت على زعم السائل (هل).

(٦) سقطت الزيادة من (ت).

ذلك وقت ممدود، وهذا مقصور[١]، وإنما تضاف الصدقة إلى الفطر مجازا[٢]، لأنها تجب فيه، لا لأنه سبب، بدليل ما ذكرنا[٣].

ولأن صدقة الفطر لا تجب بيوم الفطر عن رأس آخر غير رأسه ما لم يكن بالوصف الذي قلناه[٤]، وذلك الرأس لو جعل شرطا، والوقت سببا، لكان شرطا من حيث يجب عليه، فكان محل الوجوب، وقد قام لنا الدليل أنه لا يجب عليه، فإنه يجب عندنا

---

(١) أي: وقت الحج ممدود، ووقت صدقة الفطر مقصور (هل).

(٢) جواب اعتراض يرد هنا، وهو: أن صدقة الفطر كما يضاف إلى الرأس ويقال: (زكاة الرأس)، يضاف إلى الفطر فيقال: (صدقة الفطر)، فبأيِّ وجه جعلتم الرأسَ سببا، والفطرَ شرطا دون عكسه؟ مع أن الإضافة أكثر وأشهر. فأجاب بقوله: (وإنما تضاف الصدقة إلى الفطر...) الخ،
وأجاب غيره عن هذا الاعتراض بجواب آخر، وهو أنه لما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الإضافة، رَجَّحْنَا الرأسَ لأجل وصف المؤنة، أي القيام بكفاية المتعلقين، لأن صدقة الفطر إنما وجبت وجوب المؤنة، لأن النبي ﷺ قال: «وابدأ بمن تعول»، والأصل في وجوب المؤَنِ هو الرأس، لأنه يلي عليه دون الوقت، إذ الرأس هو المحتاج إلى المؤنة دون الوقت، انظر: النامي (ص/ ١٢٠).

(٣) وهو قوله ﷺ: «أدُّوا عمن تمونون»، وكلمة (عن)، لانتزاع الشيء، فنقول: إما أن يُنْتَزَعَ الحكم عن السبب، أو يُنْتَزَعَ الحكم عن المحل، والثاني: لا يجوز، لأنه يجب الصدقة بسبب العبد الكافر، وهو ليس باهل لإيجاب العبادة عليه، فتعين الأول مرادا، وهو انتزاع الحكم عن السبب، ولا يقال: إن الوقت سبب، والرأس شرط، لأنه لو كان كذلك، يجب أن لا يتضاعف الوجوب في وقت واحد وإن كثر الشروط. (هل).

(٤) وهو الرأس الذي يلزمه مؤنته بولايته عليه.

عن عبده الكافر(١)، والكافر لا يجب عليه عبادة، ولا صدقة.

وإذا لم يكن الرأس شرطا، كان سببا لا محالة بصفة غير الكفر(٢)، فإن الزكاة تجب عن عبده الكافر إذا كان للتجارة، والوقت صالح للشرط كوقت الحج، فجعل الوقت شرطا، والرأس سببا.

فأما الكفارات: فأسبابها ما أضيفت إليه(٣) كالقتل خطأ(٤)، واليمين، والظهار، والإفطار عن صوم رمضان، وكذلك الحدود، كالزنا، والسرقة، والقذف، وشرب الخمر، والسكر.

---

(١) وكذلك عند عمر بن عبد العزيز، وعطاء، ومجاهد، وسعيد بن جبير، والنخعي، والثوري، وإسحاق، وقال الشافعي، ومالك، وأحمد، وأبو ثور: لا تجب صدقة الفطر عن عبده الكافر، انظر: فتح القدير (٢/ ٢٢٢ - ٢٢٣) - المغني (٤/ ٢٨٣ - ٢٨٤) - الأم (٢/ ٨٤٩) - الكافي (١/ ٢٧٨).

(٢) أي: من حيث إنه محل الوجوب، والمحال شروط، والشروط أتباع، ولا وجه إليه، لأنه يجب على العبد الكافر، ولا وجه إلى أنه شرط لوجوب الصدقة على المولى، لقوله ﷺ: «أدوا عمن تمونون»، وكلمة (عن) لانتزاع الشيء، وتمامه في أصول الفقه للبزدوي، (هل).

(٣) أي: سبب وجوب الكفارات، ما أضيفت الكفارات إليه، هذا وقد قرر غير واحد من الحنفية أن سبب وجوب الكفارات متردد بين حظر وإباحة، فقتل الصيد الموجب للكفارة في الإحرام، من حيث إنه اصطياد مباح، ومن حيث إنه جناية، على الإحرام محظور، والظهار من حيث إنه كان طلاقا مباح، ومن حيث إنه منكر من القول وزور محظور، وهكذا، فكل ما كان هذا شأنه، يصلح سببا للكفارة، وأما السبب الذي كان محظورا من كل وجه، كاليمين الغموس، وقتل العمد وأمثالها، لا يصلح سببا للكفارة، انظر: كشف الأسرار (٢/ ٦٤٨).

(٤) في (ت): كالقتل الخطأ.

وسبب وجوب الوضوء: الصلاة[1]، يقال: (إنه طهارة الصلاة)، وتسقط في نفسها متى سقطت الصلاة، ولكنه لا يجب[2] إلا على المحْدِث، كما لا يجب الحج إلا على المستطيع، والصومُ إلا على المقيم.

ولأن الوضوء شرط لإقامة الصلاة، والشروط لا تجب إلا لما علق صحته [بها][3]، كالشهادة في النكاح، واستقبال القبلة في الصلاة.

وقد ذكرنا سبب وجوب أصل الدِّيْن، وسبب العقوبات وهي

---

(١) اختلفوا في سبب وجوب الوضوء، فقيل: سببه الحدث، لأن النبي ﷺ قال: «لا وضوء إلا عن حدث»، وحرف (عن) في مثل هذا الموضع يدل على السببية، ولأنه يتكرر بتكرر الحدث، ولا يتكرر بتكرر الصلاة، فإن من قام إلى الصلاة وهو طاهر، لا يجب عليه الوضوء.
وقال آخرون: إن سبب وجوب الطهارة الصلاة، - وهو الصحيح - لأن الطهارة تضاف إلى الصلاة شرعا وعرفا، فيقال: (طهارة الصلاة)، والإضافة دليل السببية، فأما الحدث، فهو شرط وجوب الأداء بالأمر، لا أن يكون سببا للوجوب، وكيف يكون سببا للوجوب، وهو ناقض للطهارة؟ فما كان مزيلا للشيء رافعا له، لا يصلح سببا لوجوبه، كشف الأسرار (٢/ ٦٤٥).
وقال العلامة الرهاوي: (إن سبب وجوب الطهارة، إرادة الصلاة بشرط الحدث، لترتبها عليها في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، أي إذا أردتم القيام وأنتم محدثون، ومثل هذا يُشْعِرُ بالسببية لا نفس الصلاة، وإلا لكانت متقدمة عليها، ضرورة تقدم السبب على المسبب)، حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك (ص/٦٠٩).

(٢) (ب/ ٢٩/ ل).

(٣) لم ترد الزيادة في (ت).

الحدود، وسبب الكفارات المترددة بين العبادة والعقوبة[١].

فأما سبب المعاملات: - وهو رابع الأسباب - فتعَلُّقُ البقاء المقدور بتعاطيها[٢].

وبيانه: أن الله تعالى خلق العالم وقَدَّرَ بقاءَ جنسه[٣] إلى حين القيامة من طريق التناسل، ولا تناسل إلا بإتيان الذكور النساءَ[٤] في موضع الحرث، فشرع الله تعالى له طريقا يتأدى به ما قَدَّرَ الله

---

(١) لما كانت الكفارة نفسها - عند الحنفية - تستدعي سببا دائرا بين الحظر والإباحة، كانت هي نفسها دائرة بين العبادة والعقوبة، وإنها صفة لازمة لها عندهم، ومن هنا قرروا أن الكفارة لا تجب على الكافر والصبي، أما الكافر: فلأنه ليس أهلا للعبادة، وأما الصبي: فلأن العبادة شرعت ابتلاء، والصبي ليس من أهل الابتلاء، كما أن العقوبات شرعت جزاء فعل محظور، وفعل الصبي لا يوصف بالحظر، الباني (ص/ ١١٧، ١١٨).

(٢) أي: المحكوم من الله تعالى بتعاطي المعاملات، والمراد بتعاطي المعاملات، تناولها ومباشرتها، من قولك: (فلان يتعاطى كذا)، أي: يخوض فيه ويتناوله، مختار الصحاح (ص/ ٤٦٥) - محيط المحيط (٢/ ١٤٢٢).
قد يقال: لما كان البقاء متعلقا بالمعاملات، كانت هي سببا للبقاء، فكيف يكون البقاء سببا؟
والجواب: أن وجود المعاملات سبب للبقاء، ولكن تعلق البقاء وافتقاره إلى المعاملات، سبب لشرعيتها، فالبقاء سبب لمشروعية المعاملات لا لوجودها، وبيان ذلك ما ذكره الإمام المصنف ﷺ بقوله: (وبيانه أن الله تعالى خَلَقَ هذا العالم...).

(٣) في (ل): بقاء جنسها.

(٤) لو قال: (بإتيان الرجالِ النساءَ)، لكان أولى، لأن النساء يقابل الرجال، كما أن الإناث يقابل الذكور، ولأن المطلوب هنا بني آدم فقط، لا غيرهم من أنواع المخلوقات، كما هو واضح من السياق.

تعالى من غير أن يتصل به فساد وضياع، وهو: طريق الازدواج بلا شركة في الوطء، ففي الوطء على التغالب فساد، وفي الشركة ضياع النسل، فإن الأب متى اشتبه عليه الولد[١]، بقي على الأم، وما بها قوة كسب الكفايات في أصل الجبلة[٢].

وكذلك خَلَقَ النفوسَ وقدَّرَ بقاءَها إلى آجالها، ولا طريق للبقاء غير إصابة المال بعضهم من بعض، فقَدْرُ المحتاج إليه لكل شخص، لن يتهيأ له إلا بأناس آخرين، وبما في أيديهم، فَشَرَعَ الله تعالى لذلك أسبابا للإصابة على تراض، ليكون طريقا لبقاء ما قَدَّرَهُ الله تعالى من غير فساد.

ففي الأخذ بالتغالب فساد، ويدل عليه أن الله تعالى خلق الدنيا دار محنة وابتلاء بخلاف هوى النفوس[٣] على ما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، والعبادة أعمال بخلاف هوى النفوس، وما خلقها[٤] دارَ نعمةٍ واقتضاءَ شهوةٍ، وإنما هي دار الآخرة للمؤمنين.

فعلمنا أنه ما شرع لنا طريق الأكل والوطء، وما يقضى من الشهوات بالأموال لأنفسها، بل لِحِكَمٍ تحتها، ابتلانا بإقامته.

وفي الناس مطيع يعمل لله تعالى بلا شهوة له، وعاص لا

---

(١) في (ق): متى اشتبه على الولد.
(٢) في (ق): في أصل الجملة.
(٣) في (ت): بخلاف هوى النفس.
(٤) (ما) في: وما خلقها، نافية.

يعمل، فَخَلَقَ الشهواتِ مقرونة بها، ليأتِيَهَا المطيعُ لحق الأمر، والعاصي لحق الشهوة، فيتأدى بالفريقين جميعا حكمٌ(١) قَدَّرَهُ الله تعالى، فيكونوا جميعا فيما فعلوا مُبْتَلَيْنَ(٢) بإقامة حكمه، عاملين(٣) له بخلاف هوى نفوسهم، فالكافر يهوى خلافَ الله تعالى فيما أمره وقَدَّرَه جميعا.

وعلى هذا أفعال الكفرة جهلا أو تَعَنُّتًا، لا يخرجون عن كونهم مبتَلَيْنَ بها من الله تعالى بخلاف هوى نفوسهم، فإن الله تعالى قَدَّرَ أن يكون للنار خلق استوجبوها بما كان منهم، وكذلك قَدَّرَ أن يكون للجنة خلق استحَقُّوْهَا بما كان منهم، جزاءً وفاقا، فحُفَّتِ النار بالشهوات، والجنة بالمكاره(٤).

فصار مرتكب الشهوة مع الصابر على المكروه، مبتلَيْن بإقامة حكم الله تعالى، على ما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ الآية [الأعراف: ١٧٩]، وإنما كانوا لجهنم بما كان منهم من خلاف الأمر على سبيل الاختيار.

---

(١) (أ/٣٠/ل).

(٢) بفتح اللام، ويكون جمعا، كما في (المصطفَين) في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ ﴿٤٧﴾﴾ [ص: ٤٧].

(٣) في (ت): عالمين.

(٤) إشارة إلى ما رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «حجبت - وفي رواية حفت - النار بالشهوات، وحجبت الجنة بالمكاره»، أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، (١١/٣٢٧)، رقم (٦٤٨٧) - ومسلم، كتاب الجنة، باب ما جاء في الجنة من النعيم، (٦/٢٩٨)، رقم [١] (٢٨٢٢).

وقال تعالى: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧﴾ [الليل: ٧]، ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ۝١٠﴾ [الليل: ١٠]، وقال ﷺ: «كل ميسر لما خلق له»(١)، فصار كل منا مبتلى بعمل خُلِقَ له في عاقبة أمره تقديرا، أطاع الأمر أم ارتكب النهي إثباتا لقهر العبودية عليهم، وعظمة الألوهية تبارك الله الواحد القهار.

فالمطيع: في طاعة ربه لأول أمره، مبتلى بخلاف هوى نفسه.

والكافر: مبتلى في طاعة نفسه لإقامة حكم الله تعالى في عاقبة أمره بخلاف هوى نفسه، إلا أن ابتلاء المطيع بالأمر، وابتلاء الكافر بالقدر، والحكم لله الأكبر.



(١) متفق عليه، أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: ١٧]، (١٣/ ٥٣٠)، رقم (٧٥٥١) - ومسلم، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي (٦/ ١٥١)، رقم [٩] (٢٦٤٩).



القول في العبادات

العبادات مؤقتة وغير مؤقتة(١).

فالمؤقتة: ما اختص جوازها بوقت عين، تفوت العبادة بفواته.

وغير المؤقتة: ما لم يذكر لها وقت، وكان اعتباره لغوا في حق جواز أدائها.

ثم المؤقتة على ضربين:

ما كان الوقت شرطا لجوز الأداء فيه، دون أن يكون معيارا للفعل المأمور به.

وهو نوعان:

وقتٌ عينٌ متسعٌ.

وعينٌ مشكلٌ(٢) تَوَسُّعُهُ وتَضَيُّقُهُ.

---

(١) ومنهم من عبَّر عن نوعي العبادات، بالمؤقتة والمطلقة، منهم الإمام البزدوي حيث قال: (العبادات، نوعان: مطلقة، ومؤقتة)، وقال البخاري في شرحه له: قوله: (مطلقة) أي غير متعلقة بوقت، و(مؤقتة) أي متعلقة بوقت، والمراد به: الوقت المحدود الذي اختص جواز أدائها به، حتى لو فات صار قضاءً، أما أصل الوقت، فلا بدَّ للمأمور به منه، لأن الواجب بالأمر، فعل لا محالة، ولا بد له من وقت، لأنه لا يوجد بدونه، ولهذا قال: (مطلقة)، ولم يقل (غير مؤقتة)، كما قال غيره، أصول البزدوي مع شرح البخاري عليه (١/ ٤٤٧).

(٢) في (ت): وغير مشكل.

والضرب الآخر(١): ما يكون [الوقت](٢) معيارا للفعل المأمور به، وهو نوع لا يتصور أن يكون متوسعا.

فصارت أقسام المؤقتة ثلاثا، وما ليست بمؤقتة، قسما رابعا(٣).

أما الأول(٤): فنحو وقت الصلاة(٥)، كالظهر والعصر ونحوهما، فالظهر اسم معرفة لساعة من النهار، ولا يشاركها سائر

---

(١) في (ق): والوقت الآخر، وفي (ت): والنوع الآخر.
(٢) لم ترد الزيادة في (ل).
(٣) وهذه الأقسام الأربعة على ما عبَّر عنه الإمام المصنف ﷺ هي:
١- عبادة وقتها عين متسع.
٢- عبادة وقتها مشكل توسُّعه وتضَيُّقه.
٣- عبادة يكون وقتها معيارا للفعل المأمور به.
٤- عبادة غير مؤقتة بوقت.
وأما على تعبير غيره من الأصوليين، فهي:
١- عبادة مقيدة بوقت، وجُعِلَ الوقت ظرفا للمؤدى، وهذا الظرف، زمان يحيط به ويفضل عنه.
٢- عبادة مقيدة بوقت، وجُعِلَ الوقت معيارا له، والمعيار هو الذي استوعب المؤقت، ولا يفضل عنه، فيطول بطوله، ويقصر بقصره.
٣- عبادة مقيدة بوقت مشكل، أي الذي لا يُعْلَمُ أن وقته متوسع، أو متضيق.
٤- عبادة مطلقة أو غير مؤقتة بوقت، انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٦) - عمدة الحواشي (ص/ ١٣٥) - فتح الغفار (١/ ٦٥) - النامي (ص/ ٧١).
(٤) وهو الذي كان الوقت عينا متسعا.
(٥) (ب/ ٣٠/ ل).

الساعات(١) فيه، فكانت معرفة وعينا(٢) لا جهالة فيه بوجه، ولا يجوز الأداء إلا فيه، وهو متوسع، لأنه يفضل عن أدائها إذا أداها بقدر المفروض، وليس بمعيار للفعل المأمور به.

والْمَعْنِيُّ بالمعيار: الوقت الْمُثْبِتُ لقدر الفعلِ، كالكيل في المكيلات.

وقدرُ فعلِ الصلاة لا يثبت بالوقت، بل بأفعال معلومة مما يشاهد(٣) من الفاعل، من نحو القيام والركوع والسجود، فيتم بها قدر ما أمر به من الفعل، لا أثر لقدر الوقت في إثبات قدرها بوجه، فإن العبد متى قصر الأفعال، تَأَدَّتْ بجزء قليل منه، وإذا أطال ركنا منه، مضى الوقت قبل أداء ما بقي.



---

(١) في (ل): الطاعات، وفي (ت): الساعة.
(٢) في (ق): معرفة عينا.
(٣) في (ق): كما نشاهد.

فصل

وأما المشكل: فوقت الحج[١]، فالوقت أشهر الحج، وهو شوال، وذو القعدة وعشر من ذي الحجة، وهذه أسماء معرفة لشهورها، يصير بها عينا، كزيد وأحمد، والسبت، والأحد للأيام، والظهر، والعصر للساعات.

وهذا الوقت من سَنَتِهِ تلك، لا يفضل عن حجة لأخرى[٢]، لكن الحج يجب في العمر مرة واحدة، والله تعالى ما عَيَّنَ أولَ سنةٍ للأداء فيها[٣]، حتى يكون الوقت متضيقا لا يفضل عن الأداء، ولا يعلم يقينا بالعيش سنتين حتى يكون متوسعا يفضل بعض الوقت عن الأداء، فسميناه مشكلا، إن مات فهو متضيق،

---

(١) في (ق): فهو الحج.
(٢) فكان متضيقا، وأشبه الصوم من هذه الجهة.
(٣) هذا على رأي من يرى على أن الحج ليس على الفور، بل يجب موسعا، وله تأخيره، وبهذا قال الشافعي رحمه الله، لأن النبي ﷺ أمر أبا بكر على الحج، وتخلف بالمدينة، لا محاربا، ولا مشغولا بشيء، وتخلف أكثر الناس قادرين على الحج، ولأنه إذا أخره ثم فعله في السنة الأخرى لم يكن قاضيا.
وقال أبو حنيفة، ومالك، وأحمد: إن من وجب عليه الحج، وأمكنه فعله، وجب عليه على الفور، ولم يجز له تأخيره، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، والأمر على الفور، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «من أراد الحج فليتعجل»، وفي رواية أحمد، وابن ماجه: «فإنه قد يمرض المريض، وتضل الضالة، وتعرض الحاجة»، انظر: المغني (٥/ ٣٧).

وإن عاش فهو متوسع[١].

فإن قيل: إذا عاش لم يكن الوقت عينا، والوقت أشهر الحج من سنة من جملة سني عمره.

قلنا: إنما سميناه عينا، لأن الاسم في الأصل، اسمٌ معرفةٌ على ما قلناه، وإنما تحصل الجهالة بحكم المعارضة، كقولنا: (زيد)، اسمٌ معرفةٌ، وإذا اجتمع رجال تَسَمَّوْا بـ(زيد)، صار المسمى به مجهولا بحكم المعارضة، لا لأن الاسم في نفسه نكرة، فكذلك هذا، وليس بمعيار على ما قلنا في الصلاة.

وأما المعيار: فوقت الصوم، فإن الصوم الشرعي لا يثبت قدره الذي يتم عنده عبادة، إلا بوقته، وهو اليوم، يتم بتمامه، وينتقص بانتقاصه، لا بفعل[٢] يشاهد من الصائم، يعرف قدره بنفسه، فإنه تَرْكٌ، ما يتصور تقديره إلا بزمان يذكر.

ونظيره في المعاملات[٣]، ذكر اليوم في إجارة الرجل نفسه يوما لعمل مَّا، فإن اليوم معيار، لأن العقد وقع على منافع يومه،

---

(١) هذا وقد ذكر كثير من الأصوليين في سبب تسمية وقت الحج بالمشكل، وجها آخر، وهو: أن الحج لا يؤدى إلا في بعض ذي الحجة، والحال أن وقته شوال، وذو القعدة، وعشرة من ذي الحجة، فيكون الوقت فاضلا، فمن هذا الوجه يكون ظرفا كوقت الصلاة، ومن حيث إنه لا يؤدى في هذا الوقت إلا حج واحد، يكون معيارا، مثل وقت الصوم، فكان مشكلا، انظر: النامي (ص/ ٧٩.٨٠) - أصول البزدوي (ص/ ٤٨).

(٢) (أ/ ٣١/ ل).

(٣) في (ق): ونظيره من المعاملات.

والمنافعُ لا يمكن معرفة قدرها بالإشارة إليها، وإنما يكون بذكر المدة[١].

ونظير الأول[٢]: رجل[٣] أجَّر نفسه ليخيط هذا الثوب قميصا بدرهم اليوم، فإن اليوم لا يكون معيارا، لأن العمل الذي يجعل الثوب مخيطا قميصا، مما يعلم[٤] قدره بتغَيُّر صفة الثوب، وذلك معلوم من الثوب، لا بالوقت، فلم يصر الوقت معيارا، بل بيانا لطلب الأداء فيه.

ثم العين منه[٥]: كرمضان، فإنه اسم معرفةٌ لذلك الشهر، لا يشاركه سائر الشهور من السنة فيه، فيكون عينا معرفة لا جهالة فيه بوجه، والنكرة كقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البَقَرَة: ١٩٦]، فالصوم مؤقت باليوم، لا يجوز تأديه بالليل.

وقولنا (يوم): لتمييز جنس النُّهُرِ[٦]، عن الليالي، وهذا الجنس يشتمل على أعداد كثيرة، كل فرد منها يسمى يوما، فكان كقولك: (رجل)، و(درهم).

وكقول الله تعالى عز وجل: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النِّسَاء: ٩٢].

---

(١) وفي (ق): بدل (وإنما يكون بذكر المدة): (بل بزمان يذكر).
(٢) أي: ونظير النوع الذي كان الوقت ظرفا للمؤدى.
(٣) في (ق): رجل حرٌّ.
(٤) في (ق): مما يعرف.
(٥) أي من النوع الذي هو معيار.
(٦) في (ق): النهار.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤]، لأن الشهر اسم لزمان أمدَّ من اليوم، كاليوم من الساعة.

ثم هو في نفسه يشتمل على أعداد كثيرة، كل فرد[١] يسمى شهرا.

ثم إن لكل وقت أحكاما عرفت منه.

أما الوقت العين المتسع الذي ليس بمعيار: كوقت الصلاة.

فمن حكمه: أن الواجب فيه يجب وجوبا متوَسِّعًا، لا يَتَضَيَّقُ إلا لآخره، أو لدليل آخر[٢]، لما ذكرنا في (باب أهلية الآدمي لوجوب حقوق الله تعالى عليه)، أن الوجوب في الذمة، لا يوجب المبادرة إلى الأداء، لأن الواجب للغير في الذمة، لا يكون فوق الواجب له عينا في بيته أو يده، ومتى وقع حق الغير في يد إنسان بغير صنعه، لم يجب التسليم إلى صاحبه إلا بعد الطلب[٣].

وكذلك إذا وجب بصنعه، وهو غير متعدى، كالمشتري فإنه لا يلزمه أداء الثمن إلا بعد الطلب، ولكن يحرم عليه[٤] الإفاتة، لأن

---

(١) في (ق): كل فرد منها.

(٢) وهو الأحاديث الدالة في تعجيل بعض الصلوات، وتأخير بعضها، كما يستحب تعجيل المغرب بدليل آخر، وكما يستحب الإبراد بالظهر في الصيف. (هل).

(٣) مثاله: (أن الريح إذا هبَّتْ بثوب إنسان، وألقته في حجر غيره، فالثوب ملك لصاحبه، ولا يجب على من في حجره أداؤه إليه قبل طلبه، لأن حصوله في حِجْرِه، كان بغير طلبه)، أصول السرخسي (١/ ٣٣).

(٤) (ب/ ٣١/ ل).

الحق للغير والإفاتة في خروج الوقت، فمتى توسع الوقت، لم يكن في التأخير إفاتة، فلا يتضيق عليه الأداء.

ومن الناس من ظن أنه لما لم يلزمه الأداء لأول الوقت، لم يكن الوجوب متعلقا بأوله[(١)]، وإنه غلط، لما ذكرنا أن الثبوت في ذمته حقا للغير، غير لزوم الأداء، كما في الدَّين المؤجَّل، الحق[(٢)] ثابت لصاحبه عليه[(٣)]، ولا أداء عليه، كذا هنا[(٤)]، ثبوت فعل يسمى صلاة في ذمته حقا لله تعالى، غير الأداء الذي هو تسليم إلى الله تعالى.

وكمن آجر نفسه لخياطة هذا الثوب قميصا في هذا الشهر، صحت الإجارة، وصار العمل حقا عليه لصاحب الثوب، والعمل متوسع عليه في الشهر[(٥)].

---

(١) نسبه السرخسي إلى أكثر العراقيين من مشايخ الحنفية، وقال: (ثم اختلف هؤلاء في صفة المؤدى في أول الوقت، فمنهم من يقول: هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت إذا كان على صفة يلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب...، ومنهم من قال: المؤدى في أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت...، وكان الكرخي رحمه الله يقول: المؤدى فرض على أن يكون الوجوب متعلقا بآخر الوقت، أو بالفعل...، ثم قال زفر رحمه الله: إذا تضيق الوقت على وجه لا يفضل عن الأداء، تَتَعَيَّنُ السببية في ذلك الجزء...)، أصول السرخسي (١/ ٣٠ - ٣٥).

(٢) وهو الدَّين.

(٣) الضمير في (صاحبه): راجع إلى صاحب الحق، وفي (عليه): إلى المدين.

(٤) في (ق): وكذلك ههنا.

(٥) في (ق): في الشرع.

ولأن الوقت لما تَوَسَّعَ - وقد شرع للأداء فيه، ولا يقع إلا في بعضه، وذلك غير معلوم بالشرع - كان العبد بالخيار في الإيقاع في أيِّ جزء شاء.

كما أن الله تعالى لما أمر بتحرير رقبة، ولم يعين واحدة(١)، يُخَيَّرُ العبدُ في الإيقاع في أيِّ رقبة شاء.

وكمن يقول لعبده: (تصدَّق بدرهم اليوم)، يُخَيَّر العبد في ساعات اليوم، إلا بدليل آخر يعين البعضَ دون البعض.

ومن حكمه: أن الخيار لا ينقطع بقول العبد: (عَيَّنْتُ هذا الجزءَ)، لأن الله تعالى لم يُفَوِّضْ إليه ذلك(٢)، إنما له الخيار في التعيين بالأداء، كالمكَفِّرِ إذا عَيَّنَ رقبة للتكفير، لم يَتَعَيَّنْ مالم يُعَيِّنْ بالإعتاق.

وأما الإفاتة عن الوقت: فحرام، لأنه بمنزلة الإهلاك لعين مشار إليها(٣)، وكان القضاء بعد الوقت، غير ما وجب عليه، يضمنه من عنده بدل ما أفاته، وهذا حرام في كل حقوق الغير عنده، إلا بإذن صاحبه، وهذا التفويت بفوت الوقت، حكم كل مؤقت، لا حكم الوقت المتَوَسِّعِ.

ومن حكمه: أن الوقت ما بقي بحيث يسع للأداء، كان في

(١) في (ق): واحدا.

(٢) وتعيين الشرط أو السبب، نوع تصرف، لأنه تقييد للمطلق، وهو نسخ لإطلاقه، البزدوي مع الكشف (١/ ٤٧٥).

(٣) كثوب هبَّت به الريحُ، فإنه إذا أهلكه يضمن. (هل).

حكم أولِّ الوقت في حق أن الوجوب(١) على العبد، للوقت القائم(٢)، لا لما مضى، كأن ما مضى لم يكن وقتا، لأن الوجوب لو كان لما مضى - ووقت الوجوب شرط للأداء على ما مر - لصارت الصلاة فائتة بمضي وقت الوجوب، فلما لم تصر فائتة، عُلِمَ أنه يُؤَدِّيْ ما لزمه لوقته القائم(٣)، حتى سقطت الصلاة بكل عذر لو كان قائما لأول الوقت، أسقطها إذا اعترض بعد التمكن منها(٤) من حيض، أو سفر، أو جنون، أو موت(٥).

ومن حكمه: أن فرضه لا ينفي(٦) صلاةً أخرى من نفل، أو فرض، لأن الإيجاب يختص بالذمة حكمه بلا اتصال بشيء آخر سواها، وفي الذمة مُتَّسَعٌ، فلم يجز أن يَنْتَفِيَ(٧) عن الوقت بسبب الإيجاب عبادةٌ كانت فيها مشروعةً قبل الإيجاب، ولا اتصال لحكم الإيجاب(٨) به بوجه.

ونظيره: رجل آجر نفسه من رجل ليخيط له هذا الثوب قميصا بدرهم اليوم، ثم آجر من غيره، صَحَّتَا جميعا، لأن العمل اسْتُحِقَّ

---

(١) في (ق): في جواز الوجوب، بدلا عن: (في حق أن الوجوب).
(٢) في (ت): الوقت القائم.
(٣) (أ/ ٣٢/ ل).
(٤) أي بعد التمكن من الصلاة.
(٥) أما الحيض، والجنون، والموت، فنعم، وأما السفر فلا يسقط الصلاة كما هو معروف، وإنما يحول الصلاة من لزوم الإتمام إلى القصر.
(٦) في (ت): لا يبقى.
(٧) في (ت): أن يبتغي.
(٨) في (ق): والاتصال بحكم الإيجاب.

عليه في الذمة، لا اتصال له بالوقت، فلم يَضِقِ الوقتُ عن أخرى[١]، وفي الذمة مُتَّسَعٌ.

فإن قيل: لو كان وقت الصلاة كيوم الإجارة، لما فاتت الصلاة بفوت الوقت، كما لا تبطل الإجارة بمضِيِّ اليوم.

قلنا: إنما فاتت الصلاة، لأن الوقت صار شرطا للأداء، كالطهارة، عُرِفَ ذلك شرعا[٢]، والصلاة عبادة شرعية لا حسية، واليوم لا يكون شرطا للخياطة، فإنها صفة حسية[٣] توجد بدون اليوم، وليست بشرعية.

ومن حكمه: أن فرضه لا يتأدى بنية مطلق الصلاة، لأن الصلاة المشروعة فيه أنواع[٤]، فلا يَتَعَيَّنُ الواحد من الجملة، إلا بدليل معيَّن[٥].

ومن حكمه: أن الصبي إذا بلغ لآخر الوقت، بحيث لا يمكنه الأداء فيه، لزمه الفرض، لما ذكرنا أن السبب جزء من الوقت، وقد أدركه، ولضيق الوقت، عَجَزَ عن الأداء، والقدرة على الأداء ليس بشرط للوجوب لا محالة على ما مر، وهذا كالمعنى عليه، تلزمه الصلاة بالوقت، وهو عاجز.

---

(١) في (ق): عن الأخرى.
(٢) في (ت): عرف ذلك شرطا.
(٣) في (ق): صنعة حسية.
(٤) كأن تكون واجبة أخرى كالنذر، أو تكون فائتة، أو تكون نفلا، وهكذا.
(٥) وهو: تعيينه بالنية.



وأما المشكل: وهو وقت الحج(١).

فمن حكمه: أنه إذا وجب مُضَيَّقاً لا يحل له التأخير عن السنة الأولى عند أبي يوسف(٢)، وعند محمد: يَحِلُّ، وعن أبي حنيفة رضي الله عنه فيه: روايتان(٣).

---

(١) والإشكال فيه من وجهين:
الوجه الأول: أن الحج لا يُؤَدَّى إلا في بعض عشرة ذي الحجة، والحال أن وقته شوال، وذو القعدة، وعشرة ذي الحجة، فيكون الوقت فاضلا، فمن هذا الوجه يكون ظرفا كوقت الصلاة، ومن حيث إنه لا يؤدى في هذا الوقت إلا حج واحد، يكون معيارا مثل وقت الصوم.
والوجه الثاني: أن الحج فرض العمر، ووقته أشهر الحج، ولا يسع في هذا الوقت إلا حج واحد، فأشبه المعيار، وحياته مدة يفضل بعضها لحجة أخرى لو بقي حيا لعام آخر، فأشبه الظرف، فكان مشكلا للوجهين المذكورين.

(٢) هو: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، من أكابر أصحاب أبي حنيفة، من أشهر آثاره: كتاب الخراج، وكتاب الآثار، توفي سنة (١٨٣) هـ، انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ٢٤٢) - الفوائد البهية (ص/ ٢٢٥) - المعارف (ص/ ٢١٨).

(٣) غير أن رواية القول بالفورية أشهر، كما أشرنا إليه قبل ذلك، يروي ابن شجاع: (أن أبا حنيفة رحمه الله سئل عمن له مال، أيحج أم يتزوج؟ قال: بل يحج به)، فهذا دليل على أن الحج عنه على الفور، انظر: كشف الأسرار (١/ ٢٤٩).

وجدير بالذكر أن أثر الخلاف في الروايتين، وكذلك بين الصاحبين في حق الإثم لا غير، حيث إنه كلما أدى الحج، يكون أداء عند الجميع، وأما من حيث الإثم، فلو لم يؤد في العام الأول الذي وجب عليه، يصير فاسقا، مردود الشهادة عند أبي يوسف، ثم إذا أداه في العام الثاني يرفع عنه هذا ←

لمحمد رحمه الله: أن الحج فرض العمر، والعمر يشتمل على سنين فيها أشهر الحج ما لم يقطع بالموت، والعمر ثابت، والموت فيه شك، فلا يرتفع الثابت بالشك، فيبقى حكمه[١] على الحياة، فيصير الوقت متسعا كوقت الصلاة.

وهذا كما قلنا في صيام قضاء رمضان، وصيام الكفارة: إن للعبد التأخير، لأن قضاء ذلك القدر، يجب في العمر كله، والعمر يشتمل على أيام وشهور كثيرة ما لم يقطع بالموت، وفيه شك، فلم يثبت، وبقيت الحياة حكما[٢].

ولأبي يوسف رحمه الله: أن الأداء يفوت بفوت وقت الحج لا محالة من تلك السنة، وإنما يرتفع الفوات بإدراكه سنة أخرى، وفي الإدراك شك، لأن حال عيشه سنة، ليست بأرجح من موته فيها، فلا يثبت الإدراك، فيبقى على الفوت حكما، فيحرم التفويت.

بخلاف ما [لا][٣] وقت له من العبادات، لأن الفوت بموته،

← الإثم، وهكذا الحال في كل عام، وعند محمد رحمه الله: لا يأثم إلا عند الموت، أو علاماته إذا لم يكن قد أداه، راجع فتح القدير (٢/ ٣٢٤) - مجمع الأنهر (١/ ٢٥٩).

(١) (ب/ ٣٢/ ل).

(٢) ولمحمد رحمه الله أيضا: أنه لو أدّى في السنة الثانية أو الثالثة، كان مؤديا لا قاضيا، ولو كان واجبا على الفور - وقد فات الفور وفات وقته - فينبغي أن يكون قاضيا لا مؤديا، كما لو فاتت صلاة الظهر عن وقتها، وصوم رمضان عن وقته، انظر: بدائع الصنائع (٢/ ١١٩).

(٣) الزيادة سقطت من (ق).

ولا فوت للحال، لأنه حي، وقد وقع الشك في فوته إن أَخَّرَ، لأنه ربما يموت وربما لا، فلا يثبت بالشك، فيبقى أن لا فوت.

وبخلاف الصوم، لأن الوقت وإن فات بمجيء الليل، فلا يعود إلا بالحياة إلى اليوم، وربما يموت[١]، فجهة الحياة أرجح، لأن الفجأة نادرة في باب المنايا، وموت الإنسان[٢] في قدر ليلة، أو يومين، أو ثلاثة من الفجأة، ولا يقع إلا نادرا، ولما ترجع جهة الحياة، بقي عليها.

كالمفقود، يحكم بموته، إذا انقضت مدة يموت فيها أقرانه، لأن الحياة بعدها نادرة، فيترجح الموت[٣]، فأما الموت إلى سنة أو شهر[٤]، فلن يكون نادرا للحي الصحيح، وإذا لم يكن نادرا، لم يترجح جهة الحياة على جهة الممات، والفوت ثابت للحال، فلا يرتفع بالشك.

على أن الصيام الذي يجب مطلقه غير مؤقت[٥]، فذكر شهرين، أو ثلاثة أيام، لتقدير الواجب، لا لتوقيته.

وإنما لا يجوز الأداء ليلا[٦]، لِعُدْمِ العبدِ ما يؤدي به، فالصيام

(١) في (ت): وربما لا يموت.
(٢) في (ق): وموت إنسان.
(٣) في (ل): فيترج بالموت.
(٤) في (ت): أو أشهر.
(٥) في (ل): على أن الصيام التي تجب، مطلقة غير مؤقتة.
(٦) جواب إشكال مقدر، بأن يقال: إنه مؤقت، بدليل أنه لا يجوز الصوم في الليل. (هل).

لم يشرع ليلا، لا لعدم وقت أداء الكفارة، ألا ترى أنه لو أدى بالإطعام يجوز، وهذا كالعجز[(١)] عن الأداء إذا لم يملك الرقبة ووجد ثمنها، وإن كان وقت الأداء قائما[(٢)].

ومن حكمه: أن فرضه لا يَنْفِيْ حجا آخر، لأنه لا فرق بين الحج والصلاة على ما مر بيانه، إلا أن وقت الحج مُتَضَيِّقٌ على أصل أبي يوسف رحمه الله، فيعتبر بوقت[(٣)] الصلاة إذا ضاق، وأنه لا ينفي صلاة أخرى.

فإن قيل: لو لم يَنْتَفِ النفل بالفرض، لما تأدى الفرض بنية مطلق الحج كالصلاة.

قلنا: إنما لم تتأدى الصلاة بمطلق النية، لأن فيه صلواتٍ مشروعةً، ولم يكن بعضها بأولى من بعض شرعا ولا عرفا، فالشرع قَدَّمَ القضاء على الأداء، وقَدَّمَ السنن، وكذلك تُفْعَلُ في العرف.

---

(١) في (ق): كما يعجز.

(٢) ويؤيد رأي القائلين بالفور، ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «من ملك زادا، وراحلة تبلغه إلى بيت الله الحرام فلم يحج، فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا»، أخرجه الترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء في التغليظ في ترك الحج (٣/ ١٧٦)، رقم (٨١٢).
فالرسول ﷺ ألحق الوعيد بمن أَخَّرَ الحجَّ عن أول أوقات الإمكان، لأنه قال: (من ملك كذا، فلم يحج)، والفاء للتعقيب بلا فصل، أي لم يحج عقيب ملك الزاد والراحلة بلا فصل إذا جاء موسم الحج، والله تعالى أعلم.

(٣) (أ/ ٣٣/ ل).

فأما الفرض في باب الحج، فمتعين أداءً بعرف العادة، لأنا لا نجد في العرف من يتكلف لحج بيت الله تعالى - وعليه الفرض - إلا للفرض، فلما تَرَجَّحَ الفرض بالعرف، انصرف مطلق تسمية الحج إليه، كما إذا باع شيئا بدراهم، انصرف المطلق إلى نقد البلد مع بقاء سائر النقود دراهم،حتى إذا سماها، تَثْبُتُ.

ولأنَّا لمـَّا لم نجد في العادات السليمة خروج أحد حاجا - وعليه حجة الإسلام - إلا لها، فثبت النية مُتَعَيِّنَةً، كذلك[(١)] بالخروج نفسه، ويبقى على ذلك، ما لم يوجد منه ما ينافيها، والمطلق [لا ينافيها][(٢)]، فبقيت الأولى[(٣)]، وهي مُتَعَيِّنَةٌ، فصح الأداء بنية التعيين.

وهذا كما نقول فيمن أغمي عليه في رمضان ليلا، ولم يُفِقْ إلى يومين: إن صوم اليوم الأول تام، وإن لم نشعر بحاله[(٤)]، لأنا لا نجد في العادات السليمة من أهل الإسلام إلا وأن يكون على نية الصوم أيام الشهر [كله][(٥)] كما دخل الشهر، إلا أنها لا تصح قبل الليل، فحكمنا بصحة صومه بدخول الليل وإن لم نعلم بنيته،

---

(١) في (ق): لذلك.
(٢) بين المعقوفتين سقط من (ت).
(٣) وهي: حجة الإسلام.
(٤) فعند الحنفية: من أغمي عليه أياما، قضاها إلا يوما حدث الإغماء في ليلته، فإنه لا يقضيه لوجود الصوم فيه، إذا الظاهر أنه نوى في وقتها، حملا لحال المسلم على الصلاح، مجمع الأنهر (١/ ٢٥٣).
(٥) الزيادة سقطت من (ت) (ق).

لأن النية ثابتة بالعادة، لا لأن الصوم يجوز بغير النية[١].

ومن حكمه: أنه إذا أحرم بعد سنين[٢] كان مؤديا لا قاضيا، لأن التضييق كان بحكم الإشكال على ما مر، فلما عاش، ارتفع الإشكال، وصار بمنزلة وقت الصلاة.

فإن قيل: لو كان الوقت على حكم التَضَيُّقِ، لما حل له تأخير الإحرام عن أول أشهر الحج، كما لا يحل التأخير عن آخر وقت الصلاة.

قلنا: لا تَضَيُّقَ في حق تلك السنة، فإن الوقت لا يفوته إلى يوم عرفة، بمنزلة وقت الصلاة.

ومن حكمه: أنه لا يسقط عن العبد إذا مات بعد التمكن من الأداء بعد الوجوب، لأن الفوت ثابت بمضي الوقت من السنة[٣] الأولى[٤]، وإنما ترتفع بإدراك وقت آخر من سنة أخرى، فإذا مات ولم يُدْرِكْهُ، تحقق الفوت بما أخر عن السنة الأولى، والتفويت موجبٌ ضمانَ القضاء لا السقوطَ، كما في الكفارات لا يبرأ عنها بالموت بعد المكْنَةِ، لما في الموت من التفويت.

ومن حكمه أيضا: الإثم إذا مات، أما على قول أبي يوسف

---

(١) في (ق): بغير نية.

(٢) أي بعد أن مضى على وجوب الحج عليه سنين عديدة، فأحرم ونوى الحج، كان مؤديا لا قاضيا.

(٣) (ب/ ٣٣/ ل).

(٤) في (ق): من أول السنة.

رحمه الله، فلأن التأخير كان حراما، وعلى قول محمد رحمه الله [حل له](١) بشرط أن لا يصير مُفَوِّتاً، وذلك برجاء الحياة وإدراك وقت آخر، فإذا مات صار مُفَوِّتاً، فذهب شرط الإباحة، فبقي حراما، والإباحات جائزة بشروط فيها خطر، لأن العبد إن شاء لم يَسْتَبِحْ بالخطر(٢).

كما أبيح للرامي رمي الصيد بشرط أن لا يصيب مسلما، أو مالا محترما.

وكان كمن أَخَّرَ الصلاة بلا عذر، على تأويل أن في باقي الوقت سعة، حتى ذهب الوقت، فإنه يأثم.

وأما حكم الوقت الذي هو معيار: وهو وقت الصوم على ما مرَّ.

فحكمه: أن لا يحل(٣) التأخير عن أوله، لأنه لا يتأدى إلا في جميعه.

ومن حكمه: أن فرضه ينفي سائر الصيام عنه شرعا، لأن الشرع إنما يشرع من العبادات ما يُتَصَوَّرُ مِنَّا فعلُها، لأنها أسماء لأفعالنا تعظيما لله تعالى، واليوم الواحد لا يتصور منا فيه إلا فعلُ

---

(١) سقطت الزيادة من (ت).

(٢) أي: إن شاء المستطيع لا يستبيح التأخير عن العام الأول، مع أن التأخير مباح عند محمد رحمه الله، لأنه متعلق بإدراك عام آخر، وفي الإدراك خطر وتزلزل، فلم يستبح التأخير المباح بسبب هذا الخطر، فيحج في العام الأول. (هل).

(٣) في (ق): أنه لا يحل.

صومٍ واحدٍ، لأنه مُتَقَدَّرٌ به ومعيار لوجوده، لا يوجد ببعضه ولا في غيره.

وإذا صار الذي يُتَصَوَّرُ شرعُه فيه فعلَ صوم واحدٍ، وجُعِلَ بالشرع فرضا، لم يبقَ فيه غيره، وإن كان فعل الأداء في الذمة، كأن الله تعالى يقول: (جعلت ما يُتَصَوَّرُ من الصوم غدا فرضا لي بحق الوقت عليكم).

وكمن استأجر رجلا ليخيط له هذا الثوب قميصا بدرهم، فخاطه الرجل يريد الإعانة، كانت على الإجارة، وإن كان الإيجاب تَنَاوَلَ فعلا في الذمة لا منفعة وقت الأداء، لأنه أوجب في ذمته خياطةَ ذلك الثوب قميصا، وإنه لا يتصور فيه إلا خياطة واحدة، وإذا صارت واجبة بالإجارة، لم يبقَ غيرُها فيه خياطةً أخرى منه.

بخلاف وقت الصلاة، لأن الوقت ليس بمعيار لفعل الصلاة على ما مر، بل هو شرط للأداء وسبب، والشرط الواحد يصلح لصلوات[١]، وكذلك العلة[٢].

ولهذا يجتمع فيه صلوات يؤديها جملة، فانقلاب إحداها فرضا، لم ينف الأخرى، كالرجل يؤاجر نفسه للخياطة قميصا بدرهم في يوم عَيَّنَه، يمكنه أن يخيط لغيره فيه بإجارة، وكذلك

---

(١) كوضوء واحد يصلح لعدة صلوات.
(٢) (أ/ ٣٤/ ل).

له[١] في ثوب آخر، لأن الوقت ليس بمعيار لعمله الذي سماه، إنما المعيار لعمله الذي سماه هو الثوب، فلا تبقى فيه منه خياطة أخرى، وتبقى في الوقت، إذا كان المعيار هو الوقت.

ومن حكمه: التأدي فيه بنية مطلق الصوم، لأن نيَّةَ صفة الصوم، لتعيين الصوم بوصفه الخاص عن سائره، وإذا لم يكن في رمضان غير الفرض، أصابه بمطلق الاسم الذي يُعَيِّنُهُ عن سائر العبادات والأعمال.

ولهذا قال زفر[٢] رحمه الله: إنه يتأدى بغير نية، لأنه متعين[٣]، إلا أنا شرطنا النية، لأن المتعين مشروع الله تعالى من فعل الصوم علينا، لا ما يؤدي العبد الواجب عليه به، فالواجب في الذمة، والعبد يؤديه بفعل مملوك له، بجعله الله تعالى عملَه، فيتأدى به الواجب[٤].

---

(١) أي للمستأجر.

(٢) هو أبو الهذيل زفر بن الهذيل العنبري، أحد أصحاب أبي حنيفة المشهورين، وكان أبو حنيفة يقول فيه: (زفر أقيس أصحابي)، ولد سنة (١١٠)، وتوفي سنة (١٥٨) هـ، انظر ترجمته في: الفوائد البهية (ص/ ٧٥ - ٧٧) - المعارف (ص/ ٢٤٩) - الأعلام (٣/ ٧٨).

(٣) أي: أن المشروع في زمان رمضان صوم واحد، لأن الزمان معيار للصوم، ولا يتصور في يوم واحد إلا صوم واحد، ومن ضرورة استحقاق الفرض فيه، انتفاء غيره، فما يتصور منه من الإمساك في هذا اليوم، مستحق عليه لصوم الفرض، فعلى أي وجه أتى به، يقع من الوجه المستحق، المبسوط (٣/ ٥٩).

(٤) لأن المتعين ما شرع الله تعالى، وهو فعل الصوم، لا الفعل الذي يؤدى به الواجب، لأن الفعل الذي يؤدى به الواجب، فعل لنفسه، والمملوك لنفسه، ←

كدارهم في الذمة، يُؤَدِّيْ من عليه بدراهم له، فيتأدى به الواجب بعمله، ولما لم يتناول الإيجاب عمله، بقي له ولم يصر لله تعالى ما لم يجعله العبد له.

بخلاف من أجَّر نفسه لخياطة ثوب قميصا، فخاطه لا ينويها لصاحبه، لأنه لما سَلَّمَ إلى الثوب(١) الذي أمره بتسليم العمل إليه(٢) بجعله صفة له - والصفة تابعة للموصوف - تَعَيَّنَ العملُ للآمر بتعيين الموصوف له من غير قصد تعيين.

كمن آجر(٣) داره بدراهم، ثم قال للمستأجر: (رَمِّ ما استَرَمَّ من الأجر الذي لي عليك) فَرَمَّهَا، تعَيَّنَ ما أنفق فيها للآمر، لصيرورة المرمة صفة للدار المتَعَيِّنَةِ للآمر حسب التَّعَيُّنِ بالصرف إلى الآمر.

فأما هنا، فالوقت معيار لأداء الصوم من غير أن يصير الصوم صفة له(٤)، فلا يَتَعَيَّنُ لله تعالى بِتَعَيُّنِ الوقتِ [لله تعالى](٥).

← لا يصير لله تعالى ما لم يجعل لله تعالى، وإذا جعله لله تعالى، يصير بفعل هو له قاضيا لشيء هو عليه، كما في الدراهم، فإن الدَّين يُقْضَى بالعين، بخلاف الخياطة، لأن النية ليست بشرط، لأنه لما سلم نفسه إلى الثوب الذي أمره آمر بتسليم نفسه إلى الثوب، صار صفة للثوب، لأن الخياطة فعله، وأثر الخياطة قد انحل في الثوب، فصار صفة له، والموصوف معَيَّن، فكذلك الصفة، لأنها تابعة للموصوف. (هل).

(١) أي لما سلَّمَ فعلَ الخياطة إلى الثوب. (هل).

(٢) في (ت): بالتسليم إليه.

(٣) في (ق): كرجل آجر.

(٤) لأن الصوم صفة الصائم، لأنه قائم به لا بالوقت. (هل).

(٥) بين المعقوفتين سقط من (ت).

كرجل عليه دراهم، فدفع صاحب المال إليه ميزانا [ليزنها له، فوزن به له][١]، لم يتعيَّن لصاحب الدين بتعَيُّن المعيار له، والوقت معيار يعرف به قدره لا غير، ولكنه إذا فعله لله تعالى، كان عبادة، وذلك بقصده، كفعل الصلاة.

ومن حكمه: جواز الأداء بوجود النية في أكثر النهار[٢]، لأن الوقت لما صار معيارا للمشروع - وللأداء أيضا، فإنه لا يتصور إلا بالوقت كله - لم يجز الأداء إلا من أول النهار إلى آخره، وأول النهار وقت لا يوقف عليه أصلا، أو لا يوقف عليه إلا بحرج عظيم، والله تعالى ما جعل في الدين من حرج، فسقط اعتبار أوله، وجُعِلَ مطلقُ الإمساك موقوفا على أن ينقلب صوما إذا وجدت النية بعده، بحيث لا حرج فيه، ومعنى الحرج يزول ببعض اليوم، فصار عفوا.

وجَوَّزْنَا بالنية بعد البعض، والباقي بعد البعض،الأكثر من النهار، كما قالوا جميعا في النفل، إلا أن الإمساك يقف على الصوم الذي هو أصل في الوقت شرعا، فلا ينفذ بالنية إلا عليه[٣].

فإن كان الوقت عينا لفرض كرمضان، فما فيه[٤] صوم غير الفرض، فكان الوقف[٥] عليه، فينفذ عليه[٦]، وإن كان غير

---

(١) وعبارة (ق): ميزانا ليزنها له بها، فوزن له..
(٢) (ب/ ٣٤/ ل).
(٣) أي على الصوم الذي هو الأصل.
(٤) في (ت): ينافيه.
(٥) في (ت): فكان الوقت.
(٦) في (ق): فيقف عليه.

رمضانَ، فالأصل فيه النفل، فوقف المطلق عليه، فلا ينفذ على غيره.

ومن حكمه: أنه إذا نوى صوما آخر، كان عن الفرض، لأن صوما بصفة أخرى، غير مشروع، فيلغو نية الوصف(١)، كما يلغو ليلا أصل النية، وكما يلغو نية صفة الفرض في غير رمضان، [ولا فرض عليه](٢)، فيبقى نية مطلق الصوم، لأنه مشروع، فيقع عن الفرض، كما لو أطلق النية ابتداءً.

ومن حكمه: أن الصوم لا يتأدى إلا في الوقت كله، لأنه معيار لقدره، فلا يتم بدونه، كما لا تتأدى الصلاة ما لم تتم بالأفعال التي نعقلها صلاة.

ومن حكمه: أن كينونة الصائم من أهل الوجوب، شرط في جميع اليوم ليجب عليه الصوم، لأنه لا يتصور مشروعا إلا في جميع اليوم، ككينونة المصلي من أهل الوجوب عليه، شرط في جميع أفعال الصلاة(٣)، لتكون صلاته واجبة.

إلا أنا نأمره بالصوم لأول الوقت، لأنه أهل للحال، وشككنا في تَبَدُّلِه، فيبقى العبرة للحال، ولأنا لو انتظرنا أخر أمره، لفاته الوقت، ولم يُمْكِنْهُ الأداءُ، والله تعالى أمره بالأداء.

---

(١) في (ت): فيلغو فيه الوصف.
(٢) بين المعقوفتين سقط من (ل).
(٣) في (ق): في جميع أفعال صلاته.

وقد اختلف علماؤنا في المسافر إذا نوى صوما غير صوم رمضان[١]:

قال أبو حنيفة رضي الله عنه: إن نوى صوما واجبا[٢] بنذر، أو كفارة، أو قضاءٍ، صَحَّتْ نيتُه، وإن نوى نفلا، قال في رواية: إنه يصح، وقال في رواية: لا يصح.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهم الله: صومه عن الفرض، لأن الله تعالى رَخَّصَ للمسافر الفطر في رمضان، ولم يُسْقِطْ عنه أصلَ الوجوب، بدلالة أنه إذا صام جاز، ولو سقط الأصلُ، وصار رمضان كشعبان، لم يجز[٣].

وكذلك لو لم يكن أهلا للوجوب في رمضان، لم يلزمه بالإقامة، نحو أن كان صبيا فيه، أو كافرا ثم أسلم، أو بلغ ثم أقام، لم يَلْزَمْهُ شيءٌ.

فثبت أن رمضان بقي سببا للوجوب ومحلا للأداء، ولكن

---

(١) إذا نوى صوما عن فرض.

(٢) (أ/ ٣٥/ ل).

(٣) وبيان مذهب الحنفية في هذا المقام على ما قرره الكاساني وغيره: (أن المسافر إن صام رمضان بمطلق النية، يقع صومه عن رمضان بلا خلاف، وإن صام بنية واجب آخر، يقع عما نوى في قول أبي حنيفة، وعند أبي يوسف ومحمد: يقع عن رمضان، وإن صام بنية التطوع، فعندهما: يقع عن رمضان، وعن أبي حنيفة فيه روايتان، روى أبو يوسف عن أبي حنيفة: أنه يقع عن التطوع، وروى الحسن عنه: أنه يقع عن رمضان، قال القدوري: الرواية الأولى هي الأصح)، بدائع الصنائع (٢/ ٨٤) - وانظر أيضا: مجمع الأنهر (١/ ٢٣٣) - كتاب الأصل (٢/ ١٨٠).

رُخِّصَ له الفطر، فإذا لم يَتَرَخَّصْ وصام، التحق بالمقيم.

ولأبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ: أنه بصوم القضاء ما ترك الترخُّصَ بالفطر عن رمضان، لأنه صرف الوقت إلى صوم هو ألزم، فالقضاء(١) عليه وإن لم يُقِمْ، وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يُقِمْ، حتى لو مات قبل إدراك العدة، لم يؤاخذ به، ويؤاخذ بالآخر(٢)، وإذا بقي مترخصا، تأخَّرَ الوجوب عن رمضان، وبالوجوب انتفى سائره، فلم ينتف، وصح الأداء.

أو نقول: لما لم يبطل الترخُّصُ، بقي لأدائه وقتان: رمضان، وعدة من أيام آخر، فلا ينفي الفرض في أحدهما، صوما آخر في الآخر(٣).

كمن استأجر رجلا ليخيط له هذا الثوب أو هذا، قميصا بدرهم، أمكن للخياط أن يخيط أحدهما متبرعا، والآخر بإجارة، لأن المحل قد اتسع.

وأما إذا نوى المسافرُ النفلَ، فقال أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ في رواية: صومه عَمَّا نوى، لأن المحل متسع على ما قلنا، بل الوجوب متأخر إلى حين الإقامة ما لم يُعَجِّلْهُ بقصد الفرض.

وفي رواية: يكون عن الفرض، لأن صومَ الشهر أهمُّ من

---

(١) في (ق): هو ألزم بالقضاء.
(٢) وهو القضاء الذي عليه.
(٣) أي في الوقت الآخر. (هل).

النفل، لأنه يلزمه بعد الإقامة، والنفل لا يلزمه بحال، فلما صَرَفَ الوقتَ إلى صوم النفل، صار تاركا لرخصة الفطر عن صوم الشهر من كل وجه، فالتحق بالمقيم.

وأما التي ليست بمؤقتة: فالكفارات، وقضاء رمضان، والزكاة.

فإن قيل: الصوم لا يتأدى إلا باليوم، فكان[١] مؤقتا.

قلنا: من حيث إنه صوم، ما شرع الوقت إلا في النُّهر، فلم يجز ليلا، لعدمه شرعا، لا لعدم وقت التكفير، كما[٢] إذا حرر رقبة عمياء لم يجز، لأن عتقه لا يصلح كفارة، لا لعدم وقت التكفير.

كما إذا حرَّرَ رقبة عمياء، لم يجز، لأن عتقه لا يصلح كفارة، لا لعدم وقت التكفير.

ومن حكمها[٣][٤]: أن الواجب يجب متوسعا، نص عليه محمد بن الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ في غير موضع[٥]، كما نص على الحقوق التي ليست بمؤقته، وذلك نحو الزكاة والنذور، والكفارات المالية.

---

(١) أي صوم الكفارة.
(٢) (ب/ ٣٥/ ل).
(٣) أي من حكم الكفارات، والنذور، وقضاء رمضان.
(٤) في (ق) ومن حكمه.
(٥) انظر: المبسوط (٣/ ٧٧).

وذكر الكرخي رحمه الله(١): أن هذه المسائل كلها على الخلاف، فعلى قول أبي يوسف رحمه الله: تجب متضيقة، لأنه ربما يموت عقيب الإمكان بلا فصل(٢)، فيكون هذا آخر الوقت، فلا يَحِلُّ له التأخير إلى وقت يُشَكِّكُه في الخروج عنه، لأن اللزوم ثابت يقينا، فكان بمنـزلة الحج الذي مَرَّ ذكره.

والصحيح عندنا: ما قاله محمد بن الحسن رحمه الله، لأن الوقت غير مذكور شرطا، فيصير العبد مأمورا بالأداء في عمره، فلا يتعين عليه جزء منه إلا بدلالة.

والجواب عما قاله الكرخي رحمه الله: أن الفوت في هذه المسائل بالموت لا غير(٣)، والحياة ثابتة للحال، وقد وقع الشك في

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) في (ق): بلا فعل.

(٣) هنا في هامش نسخة (ل): عبارة زائدة، مع الإشارة من الناسخ إلى احتمال كونها من متن الكتاب، وهي: (والجواب عما قاله الكرخي: أن الأيام كثيرة، وقد أُمِرَ بصوم يوم من الجملة، لكان خيار التعيين إلى العبد على ما مرَّ، والوقت مذكور لتقدير الواجب، لا لبيان وقت الأداء، فيصير على هذا من جملة الواجبات المطلقة عن الوقت، وأما المطلق عن الوقت، وهو الذي يجوز في كل وقت، فالعبد مأمور بالأداء في عمره، فلا يتعين جزء منه إلا بدلالة).
هذا وقد وقفت عندها طويلا، ولم أجزم بالحكم على كونها من المتن أم لا؟ فمن جهة، فإن سياقها قريب جدا أو يكاد يكون نفس سياق الإمام المصنف رحمه الله، ومن جهة أخرى، لم نجدها في أي نسخة أخرى من النسختين الباقيتين، لا في المتن ولا في الهامش، كما أن إدخالها في المتن، تجعل العبارة غير منسجمة مع ما قبلها وما بعدها، فأثبتها في الهامش كما كان، وبَيَّنْتُ وجهة نظري حسب ما بدا لي من الأمر، والله تعالى أعلم بحقيقة الأمر.

المستقبل من الوقت، فلا يزال الثابت بالشك، فيبقى على حكم الحياة بلا إشكال على قدر ما يجوز العمل به.

ألا ترى أن المفقود في حكم الأحياء، فما كان ثابتا له، نعمل بذلك(١)، لأنا عَلِمْنَا بحياته، وشككنا في موته، فيبقى الحكم على الحياة ما لم يبلغ مدة لا يعيش إليها أقرانه، فيترجح بالعادة جهة الممات.

وكذلك الصلاة، له أن يؤخرها ما لم يغلب في رأيه أن الوقت يفوت إن أخَّره، ويحرم [التأخير](٢) إذا تَرَجَّحَ جهة الفوات في رأيه، ولا يحرم بالشك، ولكن نقول: إذا شكَكْتَ فَصَلِّ للحال احتياطا، وكذلك نقول في مسألتنا هذه.

وهذا كما نقول في الصائم إذا شك في الفجر، ترك السحور(٣) احتياطا، فإن لم يترك، فصومه تامٌّ ولا يأثم(٤).

فإن قيل: الوقت مذكور في التكفير بصوم شهرين.

قلنا: إنه ذُكِرَ لبيان قدر الكفارة، لما ذكرنا أن الصوم لا يُقَدَّرُ

---

(١) في (ت): فيُعْمَلُ بذلك، وفي (ق): فعُمِلَ بذلك.

(٢) الزيادة سقطت من (ل) (ت).

(٣) أي: عليه أن يترك السحور احتياطا، لأن احتمال طلوع الفجر وارد، وإذا كان كذلك، يدخل الصوم، فيحرم عليه الأكل والشرب والجماع.

(٤) هذا إذا كان الفجر لم يطلع، وأما إذا كان الفجر قد طلع، ولم يترك السحور مع شكه، فيجب عليه القضاء، انظر: الاختيار (١/ ١٣٢).

إلا بالأيام، وما ذكر شرطا للأداء[(١)]، فبقيت مطلقة عن الوقت في حق الأداء.

ومن حكمه: أن الواجب لا يفوت بالتأخير عن أول أحوال الإمكان، لأن الحال لم يكن شرطا لأدائه، بل الشرط يوم من العمر وقد بقي، فكان بمنزلة[(٢)] وقت الحج، لا يفوت مالم يمت، وكما في تحرير رقبة، لا يفوت بموت رقبة عَيَّنَهَا، لأن الرقاب كثيرة، والواجب[(٣)] عليه نكرة من الجملة، والواجب في المطلق، عملٌ في عمره، وعمره ثابت للحال، وإنما يفوت بالموت، وفيه شك، فلا يثبت بالشك، فتبقى العبرة لبقاء العمر.

وهذا كما قيل: إن المفقود لا يورث، لأن ملكَه ثابت له، فلا ينقطع بالشك، ولا يرث، لأن ملك غيره لم يكن له، فلا يثبت [له][(٤)] بالشك[(٥)].

وكذلك صوم شهرين للكفارة، لأن ذكرَ الشهرين لتقدير العمل

---

(١) (ما) في قوله: (وما ذكر شرطا للأداء): نافية، ومعنى العبارة: أن ذكر الشهرين ليس بشرط للأداء، وإنما لبيان قدر الكفارة، فلا يقيد بالوقت.

(٢) (أ/٣٦/ل).

(٣) في (ق): والواجبة.

(٤) الزيادة سقطت من (ل).

(٥) وهذا عند الحنفية القائلين: بـ(أن الاستصحاب حجة في الدفع، لا في الإثبات)، وذلك أن الاستصحاب ليس دليلا جديدا مثبتا، وإنما هو تمسك بالأصل الذي كان ثابتا، ولم يقم دليل على تغييره، فيقتصر أثره على ما كان موجودا، لا على ما سيوجد.

وأما القائلون بحجية الاستصحاب دفعا وإثباتا، فعندهم المفقود تثبت ←

على ما مَرَّ، لا لبيان الوقت، حتى قيل في الماليات نحو الزكاة، إذا مات وأوصى، وصَحَّتْ شرعا[1]، لم تَصِرْ فائتة، لأن الأداء يصح بنائب عنه بأمر صَحَّ منه شرعا، فلم يَفُتْ بالموت عن أمر.

ومن حكمه: أن الواجب لا يصير فائتا بالتأخير، كالصلاة إذا أُخِّرَتْ عن أول الوقت، إلا أن يموت، لأن عمرَه بمنـزلة الوقت، فالتفويت عن العمر، كالتفويت عن الوقت، إلا أنا أَبَحْنَا له التأخير بناء على ظاهر الحال وهو البقاء، فإذا مات، تَبَدَّلَ ذلك الظاهر، فصارت العبرة لما آل إليه، فضمن الفائت، والله تعالى أعلم.



← حياته، وله حكم الأحياء تماما، فلا تزول عنه أمواله، ولا تَبِيْنُ منه زوجتُه، ويستحق نصيبه من الميراث، كما يستحق نصيبه من المال الموصى به، انظر: الوجيز في أصول الفقه (ص/ ٢٦٩) - تيسير الوصول (ص/ ٢٣٤).

(١) في (ت): صحت شرعا، وفي (ق): فصحت شرعا.



القول في منازل المشروعات حقا لله تعالى وبيان أحكامها

المشروعات حقا لله تعالى أربعة:

- الفريضة.
- والواجب.
- والسنة.
- والنافلة[(١)].

---

(١) من الحنفية من جعله هذه المشروعات من أقسام العزيمة، وذلك بعد تقسيمه الأحكام الشرعية إلى عزيمة ورخصة، قال الإمام البزدوي: (باب العزيمة والرخصة. . .، والعزيمة أربعة أقسام: فريضة، وواجب، وسنة ونفل)، أصول البزدوي مع الكشف (٢/ ٥٤٣ - ٥٤٨)، ومنهم من مشى على طريقة الإمام الدبوسي رحمه الله، كالإمام السرخسي، وغيره، انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٠) - الحسامي (ص/ ١٢١-١٢٢).
ثم اعلم أنه يدخل في هذه الأقسام، الترك، كما يدخل الفعل، فإن ترك المنهي عنه فرض إن كان الدليل مقطوعا به، كترك أكل الميتة، ونكاح الأمهات، وشرب الخمر، وواجب إن دخلت فيه شبهة، كترك اللعب بالشطرنج، وسنة أو نفل، إن كان دونه، كترك ما قيل فيه: (لا بأس به)، ويؤيده ما ذكر شمس الأئمة السرخسي في تعريف الواجب بقوله: (فأما الواجب: فهو ما يكون لازم الأداء شرعا، ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة)، أصول السرخسي (١/ ١١١).

أما الفريضة: فعبارة عن المُقَدَّرَةِ، قال الله تعالى: ﴿فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٧]، أي سَمَّيْتُم، وقدَّرْتُم، وأوجَبْتُمْ[١]، فكانت الفريضة ما أوجبها الله تعالى علينا، وَقَدَّرَهَا وكتبها علينا في اللوح المحفوظ[٢]، ولهذا سُمِّيَتْ مكتوبة.

وإنما جعلها مقدرة، لتكون متناهية، فلا يصعب علينا الأمر، فيدل الاسم على نهاية الوجوب من الأصل[٣]، فلا يسمى بها إلا

(١) قال ابن منظور في مادة (فرض): (فرضت الشيء أفرضه فرضا، وفرضته - للتكثير -: أوجبته، والاسم: الفريضة، وفرائض الله تعالى: حدوده التي أمر بها ونهى عنها، لسان العرب (٩/ ٦٦)، وقال ابن الأثير: (أصل الفرض: القطع، ويأتي بمعنى التقدير)، النهاية (٣/ ١٩٣.١٩٤).

(٢) أي اللوح الذي محفوظ عند الله تعالى من وصول الشياطين إليه، وقال آخرون: إنما قيل محفوظ، لأنه في جبهة إسرافيل، وقال النيسابوري: (قال بعض المتكلمين: اللوح شيء يلوح للملائكة فيقرأونه)، ثم قال: (وأمثال هذه الحقائق، مما يجب به التصديق سمعا) غرائب القرآن بهامش تفسير الطبري (٣٠/ ٤٦).

وقيل: هو أم الكتاب، ومنه انتسخ القرآن والكتب، وروى الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (اللوح من ياقوتة حمراء، أعلاه معقود بالعرش، وأسفله في حِجْر ملك يقال له (ماطريون)، أو (ساطريون)، كتابه نور، وقلمه نور، ينظر الله عز وجل فيه كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة، ليس منها إلا ويفعل ما يشاء، يرفع وضيعا، ويضع رفيعا، ويغني فقيرا، ويفقر غنيا، يحيي ويميت، ويفعل ما يشاء، لا إله إلا هو)، وقيل غير ذلك، انظر الأقوال الواردة في هذا الشأن في: تفسير الطبري (٣٠/ ٩٠) - الجامع لأحكام القرآن (١٩/ ٢٩٨-٢٩٩) - تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٨/ ٣٦٦ - ٣٦٧).

(٣) بخلاف النذر، فإنه وإن كان في غاية الوجوب، لكنه ليس من الأصل، بل بالتزام العبد. (هل).

ما ثبت وجوبه بطريق لا شبهة فيه، نحو أصل الدِّين(١) وفروعه من الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، فهن(٢) المكتوبات(٣) بالكتاب، والسنن المتواترة، والإجماع، وما سواها أتباع لها وشروط(٤).

وأما الواجب: فعبارة عن اللازم لغة، ويقال: الساقط من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أي: سقطت(٥) فكان اللازم يسمى به، لسقوطه على الإنسان حتى لزمه(٦).

والمراد به في باب الشرع: ما ثبت لزومه بخبر الواحد الذي يوجب العمل دون العلم، فيكون كالمكتوبة في حق لزوم العمل، والنافلة في حق الاعتقاد(٧)، حتى لا يجب تفكير جاحده، ولا تضليله(٨) فكأنه سُمِّيَ به، لأنه يسقط على العبد عمله، ولم يثبت

---

(١) كالإيمان بالله تعالى وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، فإن التصديق بالقلب، والإقرار باللسان بعد المعرفة، فرض مقطوع به، أصول السرخسي (١/ ١١٠.١١١).

(٢) في (ق): فهي.

(٣) سقطت الزيادة من (ت).

(٤) في (ق): أو شروط.

(٥) (ب/ ٣٦/ ل).

(٦) قال ابن المنظور: (وجب الشيء يجب وجوبا، أي: لزم، وأصل الوجوب: السقوط والوقوع، ووجب الميت، إذا سقط)، لسان العرب (٢/ ٢٩٣)، وانظر أيضا: المصباح المنير (ص/ ٨٥٠).

(٧) أي: وكالنافلة في حق الاعتقاد.

(٨) وافق الإمام السرخسي الإمام الدبوسي في عدم تكفير الجاحد لما ثبت بخبر الواحد، وأما في تضليله، فقد فَصَّلَ قائلا: (ويُضَلَّلُ جاحدُه إذا ←

كتابة الله تعالى إيَّاه[1]، وهو نحو العمرة، وصدقة الفطر،

← لم يكن متأولا، بل رادا لخبر الواحد، فإن كان متأولا في ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد، فحينئذ لا يُضَلَّلُ)، أصول السرخسي (١/ ١١٢).

(١) هذا، ولم يفرق الجمهور، منهم الشافعية، والمالكية، والحنابلة بين الفرض والواجب، فقالوا: إنهما لفظان مترادفان في اصطلاح الشرع، لمعنى واحد، وهو: الفعل المطلوب طلبا جازما.
قال الإمام الغزالي: (فإن قيل: فهل من فرق بين الواجب والفرض؟ قلنا: لا فرق عندنا بينهما، بل هما من الألفاظ المترادفة، كالحتم واللازم، وأصحاب أبي حنيفة اصطلحوا على تخصيص اسم الواجب بما لا يدرك إلا ظنا، ونحن لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون، ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى)، المستصفى (١/ ٦٦).
وكذلك ضعَّفَ الإمام الرازي ﷺ قول الإمام الدبوسي ﷺ في الفرق بين الفرض والواجب، وقال: (وهذا الفرق ضعيف، لأن الفرض هو المقدر، لا أنه الذي ثبت كونه مقدرا علما أو ظنا، كما أن الواجب هو: الساقط، لا أنه الذي ثبت كونه ساقطا علما أو ظنا، وإذا كان كذلك، كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين بأحد القسمين تحكما محضا)، المحصول (١/ ٩٧ - ٩٨).
وقد ردَّ على ذلك العلامة عبد العلي الأنصاري قائلا: (ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الافتراض في كلام الشارع على أيهما يحمل، فقد غلط، كيف وإن النصوص كلَّها كانت قطعية في زمن الرسول ﷺ، والظن إنما نشأ من بعد ذلك الزمان، ومن البَيِّنِ أن إطلاق الافتراض في لسان الشارع، ليس إلا على الإلزام لا غير، والذي أوقعه في هذا الغلط، ما بيَّن القاضي الإمام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض)، مسلم الثبوت (١/ ٥٨).
وقد حاول العلامة التفتازاني الجمع بين القولين، والتخفيف عن حدة الخلاف، فقال: (لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة، ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي، كمحكم الكتاب، وما ثبت بدليل ظني، كمحكم خبر الواحد في الشرع، فإن جاحد الأول كافر، دون الثاني، وتارك العمل بالأول مؤولا فاسق، دون الثاني، وإنما يزعم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي إلى معنى واحد هو: ←

والأضحية وشبهها(١).

وأما ما يلتزم(٢) بالنذر، فهو غير محدود ولا مقدر كالنوافل، ويدل عليه أنه قد ثبت من أصلنا أن الزيادة على النص نسخ، والمكتوبات معلومة بكتاب الله تعالى معدودة، فالزيادة عليها يكون بمنزلة نسخها، فلم يجز إثباتها بخبر الواحد، فلذلك لم نجعل رتبتها في الوجوب رتبة الفريضة، حتى لا تصير زيادة عليها.

وقد قال علماؤنا رحمهم الله: إن قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة، وليست بفريضة كأصل القراءة، [لأن أصل القراءة](٣) ثبت بالكتاب(٤)،

← ما يمدح فاعله، ويذم تاركه شرعا، سواء ثبت ذلك بدليل قطعي، أو ظني، وهذا مجرد اصطلاح، فلا معنى للاحتجاج بأن التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد، يوجب التفاوت بين مدلوليهما، أو بأن الفرض في اللغة: التقدير، والوجوب: هو السقوط، فالفرض: ما علم قطعا أنه مقدر علينا، والواجب: ما سقط علينا بطريق الظن، فلا يكون المظنون مقدرا، ولا معلوم القطعي ساقطا علينا)، التلويح (٢/ ١٢٤)، وانظر أقوال الأصوليين في هذه المسألة في: أصول البزدوي (ص/ ١٣٦) - أصول السرخسي (١/ ١١٠) - المغني للخبازي (ص/ ٨٣) - شرح المنار وحواشيه (ص/ ٥٨٠) - أصول الشاشي (ص/ ٣٧٩) - شرح المحلي على جمع الجوامع (١/ ٨٨) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٧٠) - تيسير التحرير (٢/ ٢٢٩) - المختصر لابن اللحام (ص/ ٥٨) - اللمع (ص/ ١٢) - المنخول (ص/ ٧٦).

(١) نحو تعيين الفاتحة، وتعديل الأركان في الصلاة، واشتراط الطهارة في الطواف والسعي بين الصفا والمروة، وأمثالها.

(٢) في (ق): وأما ما يلزمه.

(٣) بين المعقوفتين سقط من (ق).

(٤) وذلك في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] وقوله عز وجل: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: ٢٠].

والفاتحة بخبر الواحد(١).

وكذلك تعديل أركان الصلاة(٢).

---

(١) والخبر الذي ثبتت به قراءة الفاتحة، هو ما رواه عبادة بن الصامت ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم (٢/ ٢٧٦)، رقم (٧٥٦)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب القراءة في كل ركعة (٢/ ٧٧)، رقم [٣٤] (٣٩٤).

(٢) تعديل أركان الصلاة ليس بواجب عند الحنفية، وبعض أصحاب مالك، وقد ورد في تعديل أركان الصلاة أحاديث متعددة، منها ما جاء في قول النبي ﷺ للمسيء في صلاته: "ثم اركع حتى تطمئن راكعا، ثم ارفع حتى تستويَ قائما، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم ارفع حتى تطمئن جالسا، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم ارفع حتى تطمئن جالسا، ثم افعل ذلك في صلاتك كلِّها"، أخرجه البخاري، كتاب الاستئذان، باب من رَدَّ فقال: (عليك السلام)، (١١/ ٣٩،٣٨)، رقم (٦٢٥١)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة (٢/ ٨٢،٨١) رقم [٤٥] (٣٩٧).

وأما الشافعية، والحنابلة، وأبو يوسف من الحنفية: يقولون بوجوب الاعتدال في الصلاة.

دليل النافين للاعتدال عدا ما ذكره الإمام المصنف ﷺ: أن الله تعالى لم يأمر به، وإنما أمر بالركوع، والسجود، والقيام، فلا يجب غيره، ولأنه لو كان واجبا، لتضمن ذِكْرا واجبا، كالقيام الأول.

وأما المثبتون له فيقولون: إن النبي ﷺ أمر به المسيء في صلاته، وداوم على فعله، فيدخل في عموم قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي».

كما ناقشوا أدلة النافين بقولهم: (قلنا: قد أمر بالقيام، وهذا قيام، ثم أَمْرُ النبي ﷺ يجب امتثاله، وقد أَمَرَ به، وقولهم: (لا يتضمن ذكرا واجبا)، ممنوعٌ، ثم هو باطل بالركوع والسجود، فإنهما ركنان، ولا ذِكْرَ فيهما واجب على قولهم)، المغني لابن قدامة (٢/ ١٨٦).

وكذلك الوقوف بالمزدلفة[1] في الحج[2].

وكذلك الطهارة للطواف[3].

---

(١) المزدلفة: موضع بين منى وعرفات، على حدود منى من جهة الشرق، يبيت فيها الحجاج ليلة النحر، وأما سبب تسميتها بـ(المزدلفة)، فقد اختلف فيها:
فقيل: (مزدلفة) منقولة من الازدلاف، وهو الاجتماع، وفي التنزيل ﴿وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ ٱلْآخَرِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٦٤].
وقيل: الازدلاف: الاقتراب، لأنها مقربة من الله تعالى.
وقيل: لازدلاف الناس في منى بعد الإفاضة.
وقيل: لاجتماع الناس بها.
وقيل: لازدلاف آدم وحوًا بها، أي لاجتماعهما.
وقيل: لنزول الناس بها في زلف الليل، وهو جمع أيضا.
وقيل: الزلفة: القربة، فسميت مزدلفة، لأن الناس يزدلفون فيها إلى الحرم.
وقيل: إن آدم لمَّا هبط إلى الأرض لم يزدلف إلى حوًا أو تزدلف إليه حتى تعارفا بعرفة واجتمعا بالمزدلفة، فسميت جمعا)، معجم البلدان (٤/ ٢٥٩،٢٦٠).

(٢) وجوب الوقوف بمزدلفة ثبت في حديث جابر الطويل، وفيه: (... أن النبي ﷺ أتى المزدلفة، فصلى بها المغرب، والعشاء بأذان واحد، وإقامتين، ولم يسبح بينهما شيئا، ثم اضطجع حتى طلع الفجر...)، أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ (٣/ ٣٤٣ - ٣٤٤)، رقم [١٤٧] (١٢١٨).

(٣) الطهارة للطواف ثبت بقوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة، إلا أنكم تتكلمون فيه»، أخرجه الدارمي، كتاب المناسك، باب الكلام في الطواف (١/ ٤٧٢)، رقم (١٧٩١) - والبيهقي، كتاب الحج، باب الطواف على الطهارة (٥/ ٨٧).
والطهارة في الطواف شرط عند الشافعي، ومالك، وفي المشهور عن أحمد، وقال أبو حنيفة، الطهارة في الطواف واجبة وليست بشرط، وعن أحمد: أن الطهارة ليست شرطا، فمتى طاف للزيارة غير متطهر، أعاد ما كان بمكة، فإن خرج إلى بلده، جبره بدم، وعنه فيمن طاف للزيارة، وهو ناس للطهارة، لا شيء عليه، انظر: رد المحتار (٢/ ٥١٧) - المغني (٥/ ٢٢٢-٢٢٣).

وأما السنة: فعبارة عن طريق معتادة، والسنن: الطريق البين، قال النبي ﷺ: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»(١).

وكلمة (مَنْ) تعم الناس، فثبت أن السنة من حيث اللغةُ لا تخص طريقَ الرسول ﷺ، ولكنها في عرف الشرع يراد بها طريق الدِّين، إما للرسول بقوله ﵇، أو بفعله(٢)، أو الصحابة على ما نبين بعد هذا أن الرسول ﷺ متَّبَعٌ قولا وفعلا، وكذلك الصحابة(٣).

وسنة العمرين(٤) ظاهر إطلاقها في السلف، حتى كانوا يأخذون البيعة من الخلفاء الراشدين على سنة الرسول ﷺ، وسنة العمرين ﵄، فأما بعد الصحابة ﵃، فما لأحد طريق في الدِّين يُتَّبَعُ، وإنما يُتَّبَعُ حُجَّتُه(٥).

---

(١) حديث: «من سنَّ سنة حسنة...» الحديث، أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، (٣/ ٨٤ - ٨٥)، رقم [٦٩] (١٠١٧).

(٢) وكذلك بتقريره ﷺ على ما هو معروف.

(٣) في (ق): وكذلك الصحابي.

(٤) يقصد بهما أبا بكر وعمر ﵄.

(٥) وهذا هو منهج الأئمة وطريقتهم في الاجتهاد، يقول أبو حنيفة ﵀: (ما جاءنا عن رسول الله ﷺ، قبلناه على الرأس والعينين، وما جاءنا عن أصحابه رحمهم الله، اخترنا منه، ولم نخرج عن قولهم، وما جاءنا عن التابعين، فهم رجال ونحن رجال)، الانتقاء لابن عبد البر (ص/ ١٤٤).
ويقول الشافعي ﵀: (ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عن من ←

وإذا كان كذلك، لم يَدُلَّ إطلاق السنة على أنها طريق رسول ﷺ، ولا أنها واجبة، لأن طرائق الدِّين متنوِّعة[(١)] من واجب وغيره.

وكذلك قول الصحابة[(٢)]: (أمرنا بكذا) و(نهينا عن كذا)، لا يدل على أنه من الرسول ﷺ[(٣)].

فكان ظاهرا بينهم أمرُ الخلفاء إياهم، وانقيادُهم لهم على ما قال الله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وسيأتيك تمام بيانه في باب أفعال رسول الله ﷺ.

← سمعهما مقطوع إلا باتباعهما، فإن لم يكن ذلك، صِرْنا إلى أقاويل أصحاب رسولِ الله ﷺ أو واحد منهم، ثم كان قول أبي بكر، أو عمر، أو عثمان - إذا صرنا فيه إلى التقليد - أحب إلينا، وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة، فنتبع القول الذي معه الدلالة)، كتاب الشافعي للشيخ محمد أبي زهرة (ص/ ٣٢٣).

(١) في (ق): متبوعة.

(٢) (أ/ ٣٧/ ل).

(٣) هذا ما ذهب إليه عامة الحنفية، ومعهم بعض الشافعية، كإمام الحرمين، والغزالي، وأبي بكر الصيرفي، والإسماعيلي، وكثير من المالكية - على ما نقله الشوكاني عنهم - لأنه يحتمل أن يكون الآمر أو الناهي غير النبي ﷺ من الخلفاء والأمراء.
وذهب الحنابلة، وأكثر الشافعية، والمالكية، وبعض الحنفية إلى أنه يحمل على أمره ونهيه ﷺ، فيكون حجة من هذا الطريق، انظر: المحصول (٤/ ٤٤٧ - ٤٤٨) - البرهان (١/ ٦٥٠) - مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/ ١٦١) - تسهيل الوصول (ص/ ١٥٦).

وأما النافلة: فعبارة عن الزيادة، والنَّفَلُ: الغنيمة[1]، لأنها زيادة حصلت بلا عوض، وولد الولد نافلة، لأنه ربح ولده المكسوب، وزيادة بلا صنع كان له فيه.

وسميت زوائد العبادات من جهة العبد، نوافل لهذا المعنى، وهي التي يبتدئ بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة.

والنافلة والتطوع: نظيران في متعارف اللسان، ويراد بكل واحد منهما عبادة ليست على العبد.

وهذا لأن التطوع في اللغة: عبارة عن التبرع بما ليس على الفاعل، فكان بمعنى الزيادة على ما عليه.

وأما أحكامها:

فحكم الفريضة: لزومها إيانا في حق القلب اعتقادا بلا شبهة، حتى كان تركه كفرا[2]، وفي حق البدن: عملا بها أداء، حتى كان تركه عصيانا، لأن تصديق العبد ربَّه بما جاء منه، بقلبه إيمان، فكان الترك كفرا[3].

---

(١) النَّفَلُ: بالتحريك: الغنيمة، والجمع: أنفال، مثل سبب وأسباب، والنَّفْلُ: بالسكون، الزيادة، ومنه: النافلة في الصلاة وغيرها، لأنها زيادة على الفريضة، والجمع: نوافل. النهاية (٤/ ٦٦)، وانظر أيضا المصباح المنير (ص/ ٨٥٠).

(٢) أي: كان ترك ما يجب اعتقاده كفرا.

(٣) لقد اختلف أهل العلم في أركان الإيمان:
فقال السلف: الإيمان اعتقاد بالقلب، ونطق باللسان، وعمل بالأركان.
وقالت المرجئة: الإيمان اعتقاد ونطق فقط.
والكرامية قالوا: هو نطق فقط.

←

وأما العمل بالبدن، فطاعة وليس بإيمان، لأن الإيمان تصديق بعد المعرفة، ولا معرفة لما سوى القلب، بل لها[(١)] إسلام لما عرفه القلب، فكان ضد الطاعة، عصيانا وفسقا.

والفسق في اللغة: الخروج، يقال: (فسقت الفأرة)، إذا خرجت من جُحْرِها، و(فسق العبد من حكم أمر ربه)[(٢)(٣)]، والكافر على هذا رأس الفساق، إلا أنه اختص باسم الكفر الذي هو فوق الفسق، فبقي الفسق المطلق في العرف، لما دون الكفر من الخروج.

وأما الواجب: فحكمه حكم الفريضة في حق العمل بدناً، وحكمه حكم السنة في حق القلب علما، لما ذكرنا أن سبب وجوبه مما لا يوجب العلم به، فلا نُكَفِّرُ المخالفَ بتكذيبه، ولا نُفَسِّقُه بتركه عملاً، إلا أن يكون استخفافاً بأخبار الآحاد، فَنُفَسِّقُه لوجوب المصير إلى[(٤)] خبر الواحد بالإجماع على ما نذكر،

← والمعتزلة قالوا: هو الاعتقاد، والنطق، والعمل، والفارق بينهم وبين السلف، أنهم جعلوا الأعمال شرطا في صحة الإيمان، والسلف جعلوها شرطا في كماله، قال الإمام ابن حجر بعد ذكر هذه الأقوال: وهذا كله بالنظر إلى ما عند الله تعالى، أما بالنظر إلى ما عندنا، فالإيمان هو الإقرار فقط)، فتح الباري (١/ ٦١)، وانظر أيضا: شرح النووي على صحيح مسلم (١/ ١٢١-١٢٦) - العالم والمتعلم (ص/ ٥٣) وما بعدها.

(١) أي: بل لما سوى القلب، والتأنيث باعتبار المعنى.

(٢) في (ت): من أمر ربه، وفي (ق): عن حكم أمر ربه.

(٣) أي خرج من حكم ربه وطاعته.

(٤) (ب/ ٣٧/ ل).

وَنُؤَثِّمُه بترك الواجب، لتركه ما عليه.

أما السنة، فحكمها: قبل تَبَيُّنِ أمرها[١]: أن العبد مطالب بإقامتها، معاتب على تركها[٢] من غير وجوب ولا افتراض، لأن أدنى منزلتها، أنها طريقة رسول الله ﷺ أو الصحابة ﷺ، وهذه طريقة أُمِرْنَا بإحيائها، ونُهِينَا عن إماتتها[٣][٤]، والإحياء في الفعل، فاستحق التاركُ اللائمة، إلا أن يتركها استخفافا بها، فيُكْفَرُ أو يُفْسَقُ، لأن ذلك ينصرف إلى واضعها[٥].

وأما النافلة، فحكمها: أن يثاب العبد على فعلها، ولا يُذَمُّ على تركها، لأنها جعلت زيادة له لا عليه، بخلاف السنة، فإنها طريقة رسول الله ﷺ، فمن حيث سبيلُها الإحياءُ، كان حقا علينا،

---

(١) أي: قبل أن يتبين أنها سنة الرسول ﷺ أم سنة الصحابة ﷺ (هل).

(٢) في (ت): على ما تركها.

(٣) في (ق): عن إلغائها.

(٤) إشارة إلى قوله ﷺ في حديث طويل: «... عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ...»، أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب لزوم السنة (٥/ ١٣ - ١٥)، رقم (٤٦٠٧) - الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة، وقال: (هذا حديث حسن صحيح)، (٥/ ٤٣-٤٤)، رقم (٢٦٧٦).

(٥) وبعض الأصوليين فَصَّلُوا فقالوا: (السنة من حيث حكم تاركها على نوعين: أحدهما سنة الهدى، كالجماعة، والأذان، والإقامة، فتاركها يستحق اللوم والعتاب، حتى لو أصرَّ أهل مصر على تركها، يقاتلوا بالسلاح من جانب الإمام، وثانيهما: سنة الزوائد، فتاركها لا يستحق إساءة وكراهة، كسِيَرِ النبي ﷺ في قيامه وقعوده ولباسه، فيثاب المرء على فعلها، ولا يعاقب على تركها)، أصول السرخسي (١/ ١١٤) - النامي (ص/ ١٢٣).

فَعُوْتِبْنَا على تركها.

وعن هذا قال علماؤنا رحمهم الله تعالى في صلاة السفر: إنها ركعتان، لأن العبد لا يلام على ترك الأُخْرَيَيْنِ رأساً وأصلا، ويثاب على فعلها في الجملة، وهذا حد النوافل(١).

وذكر أصحاب الشافعي رحمة الله عليه: أن السنة المطلقة عند صاحبنا ينصرف إلى سنة الرسول ﷺ(٢)، وإنه على مذهبه صحيح، لأنه لا يرى اتباع الصحابي إلا بحجة، كما لا يتبع من بعده إلا بحجة(٣).

---

(١) من حيث أن ركعتين صلاة تامة بشرائطها في وقتها يثاب، ومن حيث إنه خلط النفلَ بالفرض، كان مكروها. (هل).

(٢) قال الرازي في مراتب السنة عنده (عند الشافعية): (المرتبة الخامسة: أن يقول الصحابي: (من السنة كذا)، فُهِمَ منه سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، فإن قلت: هذا غير واجب للخبر والعقل، أما الخبر: فقوله عليه الصلاة والسلام: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها...»، وعني به سنة غيره، وأما العقل: فهو أن السنة مأخوذة من الاستنان، وذلك غير مختص بشخص دون شخص، قلت: لا يمتنع ما ذكرتموه بحسب اللغة، ولكن بحسب الشرع، يفيد ما قلنا)، المحصول (٤/ ٤٤٨ - ٤٤٩).

(٣) قال الإمام الرازي: (الحق أن قول الصحابي ليس بحجة)، ثم ذكر موقف الإمام الشافعي رحمه الله من الصحابي فقال: (اختلف قول الشافعي رضي الله عنه في تقليد الصحابي، فقال في القديم: يجوز تقليده إذا قال قولا وانتشر ولم يخالف، وقال في موضع آخر: يُقَلَّد وإن لم ينتشر، وقال في الجديد: لا يُقَلِّدُ العالمُ صحابيا، كما لا يقلد عالما آخر، وهو الحق المختار)، ثم ذكر بعد ذلك عدة تفريعات على القول القديم للشافعي رضي الله عنه، انظر: المحصول (٦/ ١٣٢ - ١٣٦).

ويحتمل أنه لم يبلغه استعمال السلف إطلاق السنة على طرائق العمرين والصحابة، لأنه كان بعد أبي حنيفة رحمه الله بقرنين أو بقرن[١]، واستعمال أهل اللسان سنن المتقدين مما يختلف ببعد المسافة وطول المدة.

وكذلك لا يفرقون[٢] بين الواجب والفريضة، فإنه لما قال بوجوب [قراءة][٣] الفاتحة، أفسد الصلاة بتركها، كما لو ترك أصل القراءة، وكذلك تعديل الأركان.

وكذلك لما قال بوجوب الطهارة للطواف، قال بفساده أصلا إذا تركه[٤]، كما قال في باب الصلاة[٥].

ونحن شبهناه بالصلاة عملا، فألزمناه القضاء مادام بمكة، ولا

---

(١) لم يكن بين الإمام أبي حنيفة وبين الإمام الشافعي رحمهما الله تعالى هذه المدة الزمنية، فلعل الإمام المصنف رحمه الله يقصد بالقرن أو القرنين، المدة التي كانت بين ولادة الإمام أبي حنيفة وظهور الإمام الشافعي رحمه الله في حياته العلمية، وجلوسه للدرس والفتيا، وإلا فقد ولد الإمام الشافعي رحمه الله في نفس السنة التي توفي فيها أبو حنيفة رحمه الله، حتى قيل: إن ولادته كانت في الليلة التي توفي فيها أبو حنيفة رحمه الله، وحتى هذا التقدير قد يكون بعيدا أيضا كما ترى، والله تعالى أعلم بالصواب.

(٢) أي: أصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى (هل).

(٣) سقطت الزيادة من (ق).

(٤) ولعل الصواب (إذا تركها) بالضمير المؤنث، فإن الضمير راجع إلى الطهارة، أو كان بتأويل الوضوء.

(٥) انظر قول الإمام الشافعي رحمه الله في اشتراط الطهارة للطواف في الأم (٢/ ٢٧٠/ ٢٧١) - مغني المحتاج (١/ ٤٨٥).

نُشَبِّهُهُ بها علما، حتى إذا لم يقض،لم نحكم ببقاء الطواف عليه(١).

[وكذلك إذا طاف منكوسا(٢)، لأن أصل الطواف ثابت بكتاب الله تعالى(٣)، والتيامن بالخبر(٤)، فلم يبلغه رتبة](٥).

وكذلك إذا لم يطف حول الحطيم(٦)، لأنه لم يثبت من البيت إلا بخبر الواحد(٧)، فوجب الطواف به عملا لا علما.

---

(١) انظر في ذلك: المبسوط (٤/ ٤٠ - ٤١) _ الهداية مع فتح القدير (٢/ ٤٥٨ - ٤٦٤).

(٢) الطواف المنكوس: هو جعل الطائف البيتَ عن يمينه حين الطواف، وهذا النوع من الطواف معتد به عند الحنفية، وقالوا يعيد ما كان بمكة، فإن رجع، جبره بدم، لأنه ترك هيئة، فلم تمنع الإجزاء، كما لو ترك الرمل والاضطباع، المبسوط (٤/ ٤٤).
وقال الشافعي، ومالك، وأحمد: طواف المنكوس غير جائز، ودليلهم ما ذكره ابن قدامة رحمه الله بقوله: (ولنا، أن النبي ﷺ جعل البيت في الطواف عن يساره، وقال عليه السلام: «لتأخذوا عني مناسككم»، ولأنها عبادة متعلقة بالبيت، فكان الترتيب فيها واجبا كالصلاة)، وأجاب عما استدل به الحنفية بقوله: (وما قاسوا مخالف لما ذكرنا، كما اختلف حكم هيئة الصلاة وترتيبها)، المغني (٥/ ٢٣١).

(٣) وهو قوله جل وعلا: ﴿وَلْيُوفُوا۟ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

(٤) عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما قدم مكة أتى الحَجَرَ فاستلمه، ثم مشى على يمينه، فرمل ثلاثا ومشى ثلاثا)، أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف (٣/ ٣٩٠)، رقم [٢٣٣] (١٢٦٢).

(٥) بين المعقوفتين سقط من (ل) (ق).

(٦) في (ق): الحجر.

(٧) عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: سألت النبي ﷺ عن الحِجْرِ، أمن ←

وكذلك السعي عندنا واجب وليس بركن في الحج، حتى لو تركه جبر بالدم(١)، لأنه وجب(٢) بخبر الواحد(٣).

وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى في الحاج إذا صلى المغرب ليلة الإفاضة من عرفة في الطريق: إنه يعيدها بالمزدلفة، فإن لم يُعِدْهَا حتى طلع الفجر، سقطت الإعادة(٤)،

← البيت هو؟ قال: "نعم"، قلت: فما لهم لم يُدْخِلُوْه في البيت؟ قال: "إن قومَكِ قَصُرَتْ بهم النفقةُ..."، أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها (٣/ ٥١٣)، رقم (١٥٨٤)، ومسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها (٣/ ٤٦٠)، رقم [٤٠٥] (١٣٣٣).

(١) اختلف العلماء في السعي بين الصفا والمروة:
فقال مالك، والشافعي، وأحمد في رواية: إنه ركن لا يتم الحج إلا به.
وقال بعضهم: إنه واجب وليس بركن، إذا تركه وجب عليه دم، وهو مذهب أبي حنيفة، والحسن، والثوري، واختيار ابن قدامة في المغني.
وقال آخرون: إنه سنة لا يجب بتركه دم، روي ذلك عن ابن عباس، وأنس، وابن الزبير، وابن سيرين، وأحمد في رواية، انظر: المغني (٥/ ٢٣٨ - ٢٣٩).

(٢) (أ/ ٣٨/ ل).

(٣) عن عائشة رضي الله عنها قالت: (طاف رسول الله ﷺ وطاف المسلمون - أي بين الصفا والمروة - فكانت سنة، فلعمري ما أتم الله حج من لم يطف بين الصفا والمروة) أخرجه البخاري، كتاب العمرة، باب يفعل في العمرة ما يفعل في الحج (٣/ ٧١٩) رقم (١٧٨٩) - ومسلم، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن (٣/ ٣٩٩)، رقم [٢٥٥] (١٢٧٣).

(٤) هذا عندهما، وقال أبو يوسف من الحنفية، ومالك، والشافعي، وأحمد وأبو ثور، وابن المنذر وآخرون: يكره ما صنع، ولا يلزمه الإعادة في المزدلفة أيضا، لأنه أدى الفرض في وقته، فإن ما بعد غروب الشمس وقت المغرب بالنصوص الظاهرة، وأداء الصلاة في وقتها صحيح، ألا ترى أنه لو لم يعد حتى طلع الفجر، لم يلزمه الإعادة، ولو لم يقع ما أدى موقع الجواز، ←

لأن التأخير إلى مزدلفة ثبت بخبر الواحد[١]، فظهر في حق العمل دون العلم، والعمل من رسول الله ﷺ من حيث فعل صلاة المغرب، كان في ليلة النحر في وقت العشاء الأخيرة، فإذا ذهب الوقت، لم يكن عملا بالسنة، بل كان قضاء محضا، لوقوع الأول فاسدا، ونحن لم نعلم بذلك.

وكذلك أبو حنيفة رحمه الله قال فيمن ترك الفجر ثم صلى الظهر - وهو ذاكر لما عليه -: إن ظُهْرَه فاسد وعليه القضاء، فإن لم يقض حتى كثرت الفوائت، فلا قضاء عليه[٢]، لأنا أُمِرْنَا بقضاء الظهر بخبر الواحد[٣]،

← لما سقطت عنه الإعادة بطلوع الفجر، ولأن كل صلاتين جاز الجمع بينهما، جاز التفريق بينهما، كالظهر والعصر بعرفة، والجمع بين الصلاتين في السفر، انظر: المبسوط (٤/ ٦٢) - المغني (٥/ ٢٨١-٢٨٢١).

(١) وقد ثبت من عدد من الصحابة منهم ابن عمر وجابر وأسامة وغيرهم أن النبي ﷺ جمع بين صلاة المغرب والعشاء بمزدلفة، وأنه لما ذكره أسامة بالصلاة في الطريق قال له: (الصلاة أمامك)، رواه البخاري، كتاب الحج، باب الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة (٣/ ٦١٠_٦١١) رقم (١٦٧٢)، ومسلم، كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى مزدلفة (٣/ ٤٠٩) رقم [٢٧٦] (١٢٨٥).

(٢) انظر: المبسوط (٢/ ٨٧).

(٣) لم يرد بخصوص قضاء الظهر وحده عن رسول الله ﷺ شيء، وإنما ثبت وجوب قضاء الفوائت من قوله ﷺ وفعله، من ذلك ما روي عن ابن مسعود أنه قال: (إن المشركين شغلوا رسول الله ﷺ عن أربع صلوات يوم الخندق، حتى ذهب من الليل ما شاء الله، فأمر بلالا فأذَّنَ، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ثم أقام فصلى المغرب، ثم أقام فصلى العشاء)، أخرجه الترمذي وقال: (حديث عبد الله ليس بإسناده بأس، إلا أن أبا عبيد لم يسمع من عبد الله، وهو الذي اختاره بعض أهل العلم في الفوائت، أن يقيم الرجل لكل صلاة إذا قضاها، وإن لم يقم، أجزأه، وهو قول الشافعي)، ←

لأن الترتيب لم يجب بالكتاب[١]، فظهر في حق العمل دون العلم، والعمل بالترتيب بخبر الواحد، ثابت عندنا ما دامت الصلوات الفائتة[٢] قليلة، وإذا كثرت [الفوائت][٣] فلا ترتيب، فلا تجب بعد الكثرة، عملاً بالخبر، وإنما تجب لوقوعها فاسدة، كما في مسألة المغرب، ونحن لم نعلم به، فما قاله الخصم أظهر[٤]، وما قلناه أحق وأدقّ.



← سنن الترمذي (١/ ٣٣٧-٣٣٨)، رقم (١٧٩) - النسائي، كتاب المواقيت، باب كيف يقضي الفائت من الصلاة (١/ ٢٩٧-٢٩٨)، رقم (٦٢٢).

(١) يقصد بذلك الترتيب بين قضاء الفوائت، وأما الترتيب بين الصلوات الخمس، وإن لم يثبت بالكتاب، فإنه ثبت بالتواتر المفيد لليقين، ثبوت عدد ركعات الصلوات وغيرها من السنن العملية الكثيرة التي وصلت إلينا بالنقل المتواتر المفيد للعلم والعمل جميعا، والله تعالى أعلم.

(٢) في (ق): الفوائت.

(٣) الزيادة سقطت من (ق).

(٤) في (ق): فما قاله خصمنا أظهر.



القول في العزيمة والرخصة

العزيمة في اللغة: عبارة عن الإرادة المؤكدة غاية، حتى كان العزم يمينا.

وهي في أسماء أحكام الشرع: عبارة عما لزمنا من حقوق الله تعالى بأسبابها من العبادات، والحل، والحرمة أصلاً[(١)]، بحق أنه إلهنا، ونحن عبيده، فابتلانا بما شاء[(٢)].

والرخصة في اللغة: عبارة عن معنى الإطلاق، والسهولة، ونحوها، ومنه: رَخُصَ السعرُ، إذا تراجع وخَفَّ على الناس،

---

(١) أي: ابتداء.

(٢) وقال السرخسي: (العزيمة في أحكام الشرع: ما هو مشروع منها ابتداء من غير أن يكون متصلا بعارض)، أصول السرخسي (١/ ١١٧)، وقال الغزالي: (العزيمة فهي في لسان حملة الشرع: عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى)، المستصفى (١/ ٩٨)، وعرفها الآمدي بتعريف قريب من تعريف الغزالي قائلا: (العزيمة في الشرع: عبارة عما لزم العباد بإلزام الله تعالى)، الإحكام (١/ ١٧٦).

إلا أن الإمام الزركشي أخذ على الأخيرين تعريفهما للعزيمة فقال: (وفي كلام الغزالي والآمدي ما يقتضي اختصاصها بالواجبات. . .، وليس كما قالا، فإنها تُذْكَرُ في مقابلة الرخصة، والرخصة تكون في الواجب وغيره، فكذلك ما يقابلها)، فاختار بأن العزيمة: (عبارة عن الحكم الأصيل السالم موجبه عن المعارض)، كالصلوات الخمس من العبادات، ومشروعية البيع، وغيرها من التكاليف، انظر: البحر المحيط (١/ ١٧٦).

واتسعت السلع وكثرت وسهل وجودها.

والمراد بها في عرف اللسان: إطلاقٌ بعدَ حَظْرٍ لعُذْرٍ تيسيرا[١]، يقال: (رَخَّصْتُ لك في كذا)، أي أَطْلَقْتُكَ تيسيرا عليك لعذر بك، وهو المراد منها في ألفاظ الشرع.

ثم العزيمة من أحكام الشرع، لا تختلف أنواعها[٢] في اللزوم، لأن السبب واحد وهو النفاذ علينا على ما أمرنا الله تعالى ونهى، بحق أنَّا عبيدُه.

وأما الرخصة: فتختلف أحكامها في اللزوم، لأنها تثبت بسبب العذر، وأعذارنا مما تختلف، وهذا الباب لبيان أنواعها،

---

(١) وعرفه الشاشي الحنفي بتعريف قريب من تعريف الإمام المصنف رحمه الله، ولكن بتوضيح أكثر قائلا: (وفي الشرع: صرف الأمر من عسر إلى يسر بواسطة عذر في المكلف)، أصول الشاشي (ص/ ٣٨٥)، وعرفه السرخسي بتوضيح أكثر عن تعريف الشاشي فقال: (والرخصة: ما كان بناء على عذر يكون للعباد، وهو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم، وللتفاوت فيما هو أعذار العباد، يتفاوت حكم ما هو رخصة)، أصول السرخسي (١/ ١١٧)، وانظر تعاريف أخرى للرخصة في: تيسير التحرير (٢/ ٢٢٨) - المحصول (١/ ١٢٠) - الإحكام للآمدي (١/ ١٧٦-١٧٧) - البحر المحيط (١/ ٣٢٧).
هذا وقد أبدى الإمام القرافي عجزه عن تعريف الرخصة بحدٍّ جامع مانع، فقال بعد مناقشة للرازي في تعريفه للرخصة: (والذي تقرر عليه حالي في شرح المحصول، وههنا أني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع، أما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه، إنما الصعوبة في الحد على ذلك الوجه)، شرح تنقيح الفصول (ص/ ٨٧).

(٢) (ب/ ٣٨/ ل).

وهي أربعة[(١)]:

نوعان منها حقيقة، وأحدهما أحق[(٢)].

ونوعان منها مجاز، وأحدهما أتم مجازا[(٣)].

فأحق نوعي الحقيقة: ما أبيح للعبد فعله لعذر به، مع سبب

---

(١) هذا وقد ذهب بعض الحنفية كالشاشي إلى أن الرخصة تنقسم إلى قسمين فقط: القسم الأول: رخصة الفعل مع بقاء الحرمة، بمنزلة العفو في باب الجناية، وذلك نحو إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب عند الإكراه، وسبِّ النبي ﷺ، وإتلاف مال المسلم، وقتل النفس ظلما، وحكم هذا القسم: أنه لو صبر حتى قتل، يكون مأجورا، لامتناعه عن الحرام، تعظيما لنهي الشارع.
والقسم الثاني: تغيير صفة الفعل، بأن يصير مباحا في حقه، قال الله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ﴾ [المائدة: ٣]، وذلك نحو الإكراه على أكل الميتة وشرب الخمر، وحكم هذا القسم: أن لو امتنع عن تناوله حتى قتل، يكون آثما بامتناعه عن المباح، وصار كقاتل نفسه، أصول الشاشي (ص/ ٣٨٥).

(٢) أي: أحد النوعين أحق أن يكون رخصة من الآخر، أو معناه: أن إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر، وذلك لأن العزيمة في القسم الأول منهما موجودة من كل الوجوه، فكانت الرخصة أيضا حقيقة من جميع الوجوه، بخلاف الثاني، فإن العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه، فيكون الأول في كون الرخصة حقيقة أحق من الآخر، لأن مدار حقيقة الرخصة على وجود العزيمة، انظر: شرح ابن ملك (ص/ ٥٩٣) - النامي (ص/ ١٢٦).

(٣) وإنما كان مجازا، (لأن العزيمة فاتت، ولم تكن موجودة فيهما، ففاتت حقيقة الرخصة فيهما أيضا، فيكون إطلاق اسم الرخصة عليهما مجازا، ثم في القسم الأول منهما لما فاتت العزيمة في جميع المواد، كانت الرخصة أتم المجاز، حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة، بخلاف القسم الثاني، فإن العزيمة في بعض مواده موجودة، فكانت مجازية الرخصة فيه أنقص)، النامي (ص/ ١٢٦).

الحرمة وثبوت الحرمة، تيسيرا ودفعا للحرج، فإن الله تعالى ما جعل في الدين من حرج، كإجراء كلمة الكفر على لسانه حال الكَرْهِ، فإنه مباح لدفع الكَرْهِ مع قيام الحرمة، فإنه من قبيل ما لا يحل بحال، حتى لو صبر فقتل، أُجِرَ عليه، وكان(١) أفضلَ لطاعة ربه في اتقاء ما حَرَّمَ عليه.

وكذلك الفطر في رمضان مكرهاً على هذا.

وكذلك ترك الأمر بالمعروف مخافة على نفسه، بدليل أنه لو أمر(٢)، فقتل، أو صبر عن الفطر(٣) حتى قُتِلَ، كان مأجوراً لطاعة ربه في اتقاء ما حَرَّمَ عليه، وكان ضده مباحا له لإحياء نفسه، فلم يكن طاعة، بل كان مباحاً له تيسيراً عليه.

وحكمها: أن الأخذ بالعزيمة أولى، لما فيه من طاعة الله تعالى، والآخر مباح له.

والنوع الثاني: ما أبيح للعبد فعله مع قيام السبب المحرم، ولكن بعد سقوط الحرمة [به](٤)(٥)، لمانع اتصل بالسبب، فمنعه أن يعمل عمله، كالأجل يتصل بالثمن، فلا تجب المطالبة، وخيار

---

(١) أي الصبر على القتل.
(٢) أي: أمر بالمعروف، ونهى عن المنكر.
(٣) في (ق): على الفطر.
(٤) سقطت الزيادة من (ل).
(٥) أي: بهذا السبب.

الشرط يتصل بالبيع، فلا يجب الملك.

وإنه في الشرع، كالفطر للمسافر في رمضان، فإنه مباح له مع وجود سبب الوجوب، وهو شهود الشهر على ما مرَّ بيانه، ولكن بعد سقوط حكم السبب بالأجل إلى عدة من أيام أخر، حتى إذا مات قبل إدراك العدة، لم يكن عليه شيء، كما لو مات قبل رمضان، ولو لزمه حكم السبب، لما سقط عنه القضاء بالفطر لعذر(١)، كما في الفصل الأول(٢) وكالحائض(٣).

وحكمها: أن الصوم أفضل، لأن السبب قائم، وتَأَخُّرُ الحكمِ بالأجل، لا يمنع التعجيل، لأنه حقه، فيملك التعجيل معه، إلا أن تلحقه المشقة، فيكون الفطر أفضل، لأن(٤) الوجوب ساقط عنه شرعا، نفيا للمشقة عنه، فيكون التعجيل مع المشقة، ردا لما أحسن الله تعالى إليه بالإسقاط، فلم يكن حسنا، بخلاف الفصل الأول، فإن حكمَ الله تعالى عليه لازم، وعليه القضاء، فلا يكون في الاشتغال بإقامته، إيجاب من قِبَلِه، بل يكون فيه طاعة لله تعالى فيما ألزمه، فكان حسنا.

وأما المجاز فأتم نوعيه: ما وضع عنا من الإصر والأغلال

---

(١) في (ت): بعذر.
(٢) أي فصل الإكراه على الفطر في رمضان. (هل).
(٣) أي: كذلك لا يجب القضاء عليها إلا بإدراك أيام القضاء. (هل).
(٤) (أ/٣٩/ل).

التي كانت على من قبلنا(١)، على ما قال الله تعالى(٢)، فيكون فيه عند المقابلة بمن قبلنا، توسعة وترفيها، وإنها معنى الرخصة.

ولكن لما لم يكن لعذر فينا، بل لعدم الوجوب أصلا، لم يكن رخصة حقيقة، لانعدام المعنى الموجب للتوسعة الذي به يكون رخصة، وكان الاسم مجازا، لوجود صورته(٣).

وأما النوع الآخر: فما ثبت بشريعتنا، ثم سقط أصلُ الوجوب تيسيرا علينا بعذر، فمن حيث كان السقوط للتيسير بعذر، كان بمعنى الرخصة، ومن حيث كان سقوط الحكم لسقوط الوجوب - لا دفعا(٤) للحكم بالعذر مع قيام الوجوب - لم يكن حقيقة، لأن حقيقته ما كان [سقوط](٥) حكمه لدفع العذر(٦)، لا لزوال سببه في

(١) الإصر: الثقل الذي يأصر صاحبه عن الحراك، والأغلال: جمع (غُلٍّ) بالضم، وهي الحديدة التي تجمع يد الأسير إلى عنقه، والمراد بالإصر والأغلال التي كانت على من قبلنا وهم بنو إسرائيل، هما التكاليف الشاقة، كقطع موضع النجاسة من الثوب والبدن، وإحراق الغنائم، وتحريم السبت، وقطع الأعضاء الخاطئة، وتعيين القصاص في العمد والخطأ من غير شرع الدية، وتحريم العروق في اللحم، وتحريم الطيبات بسبب الذنوب، وكتابة المذنب ليلا، على باب داره صباحا، إلى غير ذلك من التكاليف الشاقة، انظر: روح المعاني (٩/ ٨١) - تيسير التحرير (٢/ ٢٣٢) - شرح ابن ملك (ص/ ٥٩٩).

(٢) وذلك في قوله عز وجل: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

(٣) أي: لوجود صورة الترفيه بالنسبة إلى من قبلنا (هل).

(٤) في (ت): لا رفعا.

(٥) الزيادة سقطت من (ت).

(٦) أي: العذر يدفع الحكم.

نفسه[١].

وهذا مثل السلم[٢]، فإنه جُوِّزَ رخصة على ما روي عن النبي ﷺ: «إنه نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخَّص في السلم»[٣]، فهو رخصة ثبتت للمحتاج إلى بيع ما ليس عنده

---

(١) هذه أربعة أقسام للرخصة، ذكرها الإمام المصنف رحمه الله مع بيان حكمها، ومن العلماء كالإمام النووي قسم الرخصة إلى ثلاثة أقسام:
أحدها: رخصة يجب فعلها، كمن غص بلقمة، ولم يجد ما يسغها به إلا خمرا، فيجب إساغتها بها.
القسم الثاني: رخصة مستحبة، كالفطر لمن شق عليه الصوم.
القسم الثالث: رخصة تركها أفضل من فعلها، كالفطر للمسافر الذي لا يتضرر بالصوم، انظر: الأصول والضوابط (ص/ ٣٧٥).
قلت: ولعل الإمام النووي رحمه الله نظر إلى الرخصة من جهة حكمها، لا من جهة تصور أنواعها في الخارج، والله تعالى أعلم بالصواب.

(٢) وهو: (عقد يوجب الملك في الثمن عاجلا، وفي المثمن آجلا)، الاختيار (٢/ ٣٣)، وقال آخرون: (السلم: بيع آجل بعاجل)، مجمع الأنهر (٢/ ٩٧).

(٣) ليس هذا حديثا واحدا كما يفهم من السياق، بل هما حديثان مستقلان:
الأول: نهي النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان، عن حكيم بن حزام قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي، أبتاع له من السوق، ثم أبيعه، قال: "لا تبع ما ليس عندك"، أخرجه: أبو داود، كتاب الإجارة، باب الرجل يبيع ما ليس عنده (٣/ ٧٦٨ - ٧٦٩)، رقم (٣٥٠٣) - والنسائي، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع (٧/ ٢٨٩)، رقم (٤٦١٣) - والترمذي، كتاب البيوع، باب كراهية بيع ما ليس عندك (٣/ ٥٣٤)، رقم (١٢٣٢).
وثانيهما: الرخصة في السلم، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قَدِمَ المدينةَ وهم يسلفون في الثمار السنتين والثلاث، فقال: "من أسلف في شيء، فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم"، أخرجه البخاري، ←

لإعدامه ليدفع به حاجته، فأبيح له إذ لم يكن المبيع عنده لعذر عُدْمِهِ، لكن على طريق سقوط الحرمة عنه، حتى إذ لم يبع سلما وتلف جوعا، أثم بربه تعالى، لأنه لم يكن فيما أتلف نفسه مقيما حكما من أحكام الله تعالى.

ومن نظيره(١): المسح بالخف بعذر اللبس، وزيادة مدة المسح للمسافر، بعذر السفر فإن الغَسْلَ ساقط لسقوط وجوبه، لأن الخف يمنع سريان الحدث إلى القدمين(٢) حكما، ولا وجوب غسل بلا حدث، كما سقطت الأغلال التي كانت على من قبلنا حكما، بوضع الله تعالى عنا.

ومن هذا القبيل عندنا، قصر الصلاة للمسافر، حتى إذا(٣) صلى أربعا، كان كمن صلى الفجر أربعا، خلافا للشافعي رحمه الله، فإنه يقول: لا قصر إلا أن يختار العبدُ القصرَ، كما يُخَيَّرُ المسافرُ بينَ الصوم والفطر(٤).

قال: لأن وجوبَ الأربع متعلق بالوقت، إلا أن الشرع رخَّص

← كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم (٤/ ٥٠١)، رقم (٢٢٤٠) - ومسلم، كتاب المساقاة، باب السلم (٤/ ٢١٧)، رقم [١٢٧] (١٦٠٤).

(١) أي ومن نظير القسم الرابع.

(٢) في (ق): إلى القدم.

(٣) (ب/ ٣٩/ ل).

(٤) قال الإمام الشافعي رحمه الله: والقصر في السفر بلا خوف سنة، والكتاب يدل على أن القصر في السفر بلا خوف رخصة من الله عز وجل، لا أنَّ حتما عليهم أن يقصروا، كما كان ذلك في الخوف والسفر)، الأم (١/ ٣١٣). ←

لنا في القصر دفعا لمشقة السفر، كما في الصوم، بخلاف المسح على الخفين، فإن الغسل [للصلاة][(1)] مقصور على محل الحدث من العضو، والخف منع الحلول.

قال: وغير مستنكر ثبوت الخيار للعبد بين الأربع وركعتين، كالذي حلف بصوم سنة فحنث، فإنه مخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة إذا كان معسرا في قول الأكثرين.

وكذا أبو البنتين[(2)] خَيَّرَ موسى عليه السلام بين الثمانية والعشرة في مدة الإجارة[(3)]، وهذا لما فيه من فائدة التيسير على المخَيَّر.

إلا أنا نقول: هذه الرخصة من قبيل رخصة زيادة مدة المسح بالسفر، ثم تلك الزيادة تثبت، شاء العبد أو أبى، فإنه إن لم يقبل، لم ينتقض مسحُه بمضي يوم وليلة، كذا هذا.

وإنما قلنا إن هذه من قبيل تلك، لأن أصل الفرض هنا أربع،

← وبالخيار قال الأوزاعي، وهو المشهور عن مالك، والإمام أحمد بن حنبل، وقال حماد بن أبي سليمان: ليس له الإتمام في السفر، وهو قول أبي حنيفة، والثوري، ورُوِيَ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (من صلى في السفر أربعا، فهو كمن صلى في الحضر ركعتين)، انظر: المبسوط (١/ ٢٣٩) - الأم (١/ ٣١٣-٣١٩) - المغني (٣/ ١٢٢-١٢٦).

(١) سقطت الزيادة من (ق).

(٢) يعني: شعيبا عليه السلام. (هل).

(٣) وقد صوَّر القرآن الكريم القصة حكاية عن شعيب عليه السلام مخاطبا موسى عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ فَإِنۡ أَتۡمَمۡتَ عَشۡرٗا فَمِنۡ عِندِكَۖ وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أَشُقَّ عَلَيۡكَۚ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [القصص: ٢٧].

وبهذه الرخصة أُسْقِطَ عنه ركعتان أصلا بلا بدل يلزمُه، ولا إثم يَلْحَقُه، كما أن الفرض في باب المسح حال الإقامة، أن ينـزع خفيه، ويغسل قدميه بمضي يوم وليلة، وبالسفر سقط عنه هذا النَّـزْعُ وهذا الغَسْلُ أصلا بلا إثم يلحقه، ولا بدلٍ يلزمه.

وتبين أنهما من جملة الإسقاطات المحضة بحكم سقوط الموجِب، نحو إسقاط الإصر والأغلال التي كانت على من قَبْلَنَا، فكانت رخصة مجازا، وهو إسقاط حقيقة الواجب، لمـَّا لم يَبْقَ له حكم بوجه، فلا يبقى الأصل عزيمة بعد سقوط الواجب أصلا.

ولأن الرخصة للترفيه على ما بَيَّنَّا، ومعنى الترفيه فيما نحن فيه، متعين في القصر، كما تعين معنى الترفيه في زيادة المدة في باب المسح متى قوبل بحال الإقامة.

ولما أثبت الله تعالى هذا الحكم رخصة - وقد تعين معناه في الثبوت كما أثبت[1] - لم يبق للعبد خيار التعيين، بخلاف رخصة الإفطار، لأن الله تعالى أسقط عنه صوم الشهر بعدة من أيام أخر، فعُلِمَ أنه[2] ليس بإسقاط محض، وأنَّ أصل الواجب لم يسقط، ولكن تأخر، فبقي العمل بأصل الواجب عزيمة، وبالثاني رخصة.

ولأن الرخصة في رمضان لمـَّا كان بتأخير العمل، لم يتعين معنى الرفاهية في التأخير، بل تَرَدَّدَ، لأن الصوم في الشهر مع الناس، أيسر في العادات، ولكن في السفر أشَقُّ، والتأخير في

(١) أي بطريق القصر. (هل).
(٢) (أ/ ٤٠/ ل).

السفر أوسع، ولكن الصوم بعده وحده أشق.

فثبت [أنَّ][(١)] في الترخيص ضربا رفاهية[(٢)]، فخُيِّرَ تحقيقا لمعنى الرخصة، وفما نحن فيه، ضرب الرفاهية واحد، فتعين ثبوت الرخصة فيما فيه الرفاهية بلا خيار.

فإن قيل: إن الله تعالى رخَّصَ في أن تَصَدّقَ علينا بشطر الصلاة، وقد ثبت ما أوجبه الله تعالى بلا تخيير لأحد، وإنما الخيار في القبول، كما تصَدَّقَ الله تعالى برخصة المسح[(٣)] بشرط اللبس، وللعبد خيار في اللبس.

وكما رخَّصَ في أيام الرمي في الحج بقوله: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ لِمَنِ ٱتَّقَىٰۗ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، فخير العبد بين القليل والكثير.

وكما أن الله تعالى رخَّصَ لنا في أحكام علَّقها بسفر نختاره، كذلك هنا رخَّصَ لنا بصدقة علَّقَها بقبولنا، فكان الخيار ثابتا فيما فُوِّضَ إلينا مباشرته ولم يَلْزِمْنَاه، لا فيما شرع من تعليق الرخصة بالقبول، فإنه ماضٍ ثابتٌ.

قلنا: إن الرخصة في قصر الظهر[(٤)] لا في شيء آخر، وقد ثبت بقول النبي ﷺ: «إنها صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا

---

(١) سقطت الزيادة من (ق).
(٢) الأول: الصوم في الشهر مع الناس، والثاني: التأخير إلى وقت الإقامة، (هل).
(٣) في (ق): رخص المسح.
(٤) وكذلك في قصر العصر والعشاء.

صدقته»[(١)]، والصدقة بالواجب في الذمة إسقاط، كصدقة الدين على الغريم، وهبة الدين له، فيتم بغير قبول، وكذلك سائر الإسقاطات يتم بغير قبول، إلا ما فيه تمليك مال من وجهٍ، قَبِلَ الارتدادَ [بالردِّ][(٢)]، وما ليس فيه تمليك مال، لم يقبل[(٣)]، كإبطال حق الشفعة، والطلاق، وفيما نحن[(٤)]، ليس بمال.

ولأنا لم نجد في أصول الشرع سبَبَ شريعةٍ شرعه الله تعالى وعَلَّقَ تمامَ ذلك السبب لما شُرِعَ، بنا، حتى يصير ثبوتُ الشرع بسببٍ شرعه الله تعالى ونحن جميعا، فيكون بالشِّرْكَةِ[(٥)]، فإن ثبوتَ الشرائع، بالله تعالى وبرسوله[(٦)].

---

(١) عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: «ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا»، فقد أمن الناس، قال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته»، أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة المسافرين وقصرها (٢/٣١٨)، رقم [٤] (٦٨٦).

(٢) سقطت الزيادة من (ق).

(٣) أي لم يقبل الارتداد بالرد، فالإسقاط الذي ليس بمال، حتى ولو رُدَّ من قِبَلِ من أُسْقِطَ عنه، لم يرتدد إلى من أسقط، بل عمل عمله.

(٤) في (ق): وما نحن فيه.

(٥) (ب/ ٤٠/ ل). أي: لا يوجد في أصول الشرع سببٌ لمشروعية شيء كان ابتداؤه من الله تعالى، وتمامه من عندنا، ليكون شرعية هذا السبب بالشركة بينا وبين الشارع.

(٦) في (ت): فإن ثبوت شرائع الله تعالى ورسوله، وفي (ق): فإن ثبوت شرائع الله تعالى ولرسوله.

والمشروع ضربان:

١- علل للأحكام، مفَوَّضَةٌ مباشرة العلل إلينا، كما شرع الشراءَ علةً للملك، ومباشرته إلينا، والنذرَ سببا للوجوب، ومباشرتُه إلينا، والسفرَ سببا للرخص، ومباشرته إلينا، فكان المشروع علة، وتمت العلة علة بشرع الله تعالى، لا بِنَا، وإنما يكون بِنَا أداؤُها.

٢- وقد يكون أحكاما تتم بالشرع، وإلينا إقامتها، والمشروع هنا سبب، وهو السفر، وإلينا تحصيل السفر، ثم حكمه وهو القصر، فعلينا العمل به.

فأما أن يكون لنا شركة في نصب الشرع بمشيئتنا، فهذا لا نظير له، لأنه يخرج عن حد الابتلاء بالتعليق بمشيئتنا، والله تعالى ابتلانا بما شرع من الشرائع على حدودها، والابتلاء فيما يلزمنا بلا مشيئة منَّا[١].

ألا ترى أنا لا نقول: إن الله تعالى ابتلانا بالشراء والهبة، لأنه لا لزومَ، ولكن نقول: ابتلانا بعقد أنه مباح[٢]، لأنه يلزمنا ذلك، وابتلانا بأحكامها إذا باشرناها، لأنها تلزمنا، وابتلانا بأن لا نملك إلا بسبب، لأنه حكم يلزمنا.

---

(١) أي: أن تحقق الابتلاء إنما يكون عند ما لا يوجد مِنَّا مشيئة في تكوين الشرع ووجوده، لا عندما يكون تكوينه ووجوده بمشيئة منا.

(٢) أي: باعتقاد أنه مباح. (هل).

ويصير هذا[١] كقوله: (اقصروا الصلاة إن شئتم)، وما ورد به أمر في شيء من الشرائع، فكان التعليق بالمشيئة تمليكا، لأن المالك هو الذي يتصرف عن مشيئته، ولم يكن أمرا واستعبادا، ولا ابتلاء، ويكون تفويضا إلينا نصب الشريعة.

فإن قيل: هذا نعم في الإيجابات، فأما الإسقاطات، فلا ابتلاء فيه، فيجوز التعليق بالمشيئة.

قلنا: في الإسقاط إبتلاء بالاعتقاد، فإنه لا يتصور الفرض أربعا وإن صلى، والابتلاء قد يكون بالفعل، وقد يكون بالعقد[٢]، ولابد من ثبوته مع أوامر الله تعالى.

فإن قيل: إن هذا من الله تعالى إباحة للقصر، وما في الإباحة إبتلاء إلا من حيث اعتقادُ أنه غير لازم، وهذا الاعتقاد عندنا لازم ما بقيت الإباحة، وقد وُقِّتَتْ بوقت الأداء باختيار العبد القصرَ مؤديا الذي هو سبب سقوط الزيادة[٣].

قلنا: اختيار العبد القصر مؤديا، اختيار لسقوط الزيادة، فما القصر إلا عبارة عن إسقاط البعض، وقد ذكرنا أن الشريعة لم تُبْنَ على ثبوت الأحكام المشروعة[٤] باختيارنا.

---

(١) أي: اختيار القصر للظهر للعبد في السفر، يعني على قول الإمام الشافعي، (هل).

(٢) أي بالاعتقاد.

(٣) وهو اختيار العبد القصر، (هل).

(٤) (أ/ ٤١/ل).

ألا ترى أنَّا لا نجد فرضا يسقط باستباحة العبد تركه قصدا، وإنما يستبيح بمباشرة سببٍ شُرِعَ سببَ إسقاطٍ.

وعلى هذا باب الرمي في الحج، فإن الله تعالى شرع الإقامةَ سببا لوجوب الرمي عليه، وتَعَجُّلَ النفرِ سببا للسقوط(١)، فكان له الخيار(٢) في مباشرة السبب، لا في نفس الإسقاط.

وليس هذا كالعبد إذا أَذِنَ له مولاه في الجمعة، إن شاء صلى الجمعة وإن شاء ترك، لأن الجمعةَ غيرُ الظهر، لا يصح أداء إحداهما بنية الأخرى، وتعتبر للجمعة شروط، لاتعتبر للظهر، فجاز أن يشرع له الخيار في تعيين إحداهما، فإن الله تعالى نص على مثله في كفارة اليمين(٣).

فأما هنا، فالصلاة واحدة، بدليل اتفاق الاسم والشروط، إلا أن صلاة الظهر في السفر أقصر، وإذا كان واحدا وقَصُرَ بالسفر،لم يبق له الخيار، فإن الخيار لا يتصور إلا بين الشيئين(٤)، ولا يشتغل به، وإن تصور بين شيئين مثلين، لأنه لا فائدة فيه.

واعْتَبِرْه بمعاملات الناس، فإن المشتريَ إذا وجد بالسعلة

---

(١) أي: في اليوم الثاني بعد يوم النحر، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، انظر: الجامع لأحكام القرآن (٣/ ١-٢).

(٢) في (ق): فكان لنا الاختيار.

(٣) وذلك في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، حيث ثبت التخيير بـ (أو).

(٤) في (ق): بين شيئين.

عيبا، خُيِّرَ بين رده بالثمن و[بين][١] إمساكه، لأنها شيئان، ولو اشترى عينا لم يره، خُيِّرَ بين رده بالثمن وإمساكه، لأنهما شيئان.

ولو كان سلما وقبض،لم يكن له الخيار لعدم الرؤية، لأنه لو رده، لعاد في مثله[٢]، لا في رأس المال[٣].

والعبد إذا جنى، خُيِّرَ المولى بين دفعه والفداء بالأرش، لأنهما مختلفان، ولو كان مدبرا[٤]، لا يحتمل الدفع، لزمه الأقل من قِيْمَتِه ومن الأرش، ولم يُخَيَّرْ، لأنهما مثلان، وإن كانا غيرين[٥]، فصار الضمان واحدا بعضه أقل وبعضه أكثر، فلم يستقم إثبات الخيار بين الأقل وبين الأكثر، لأنه لا يفيد، إذ لا فائدة في نفس اللزوم تحسن في الحكمة، وما في الأكثر إلا زيادة لزوم[٦].

وليس هذا كاليمين بالصوم سنة، فإنه يخير بين صوم سنة نذرا، وصوم ثلاثة أيام كفارة يمين، فإنهما مختلفان حكما، ففي الكفارة معنى الزجر والعقوبة، وما في النذر ذلك.

---

(١) في سقطت الزيادة من (ل) (ق).
(٢) أي: في شيء آخر لم يره كذلك.
(٣) لأن السلم لم ينفسخ برده، بخلاف البيع. (هل).
(٤) المدبر: (هو المملوك الذي عُلِّقَ عتقه بموت مولاه مطلقا)، الاختيار (٤/ ٢٨)، وانظر أيضا: مجمع الأنهر (١/ ٥٣١).
(٥) أي القيمة والأرش، (هل).
(٦) لأن الغرض من الإلزام إنما هو إثباته فعلا أو اعتقادا، لا نفس اللزوم، وليس الأكثر زيادة لزوم. (هل).

فأما قصة موسى عليه السلام[(١)]، فإنما خُيِّرَ في فعل ما جعل إليه إيجابه، وإنما أنكرنا [نحن][(٢)] فيما هو مشروع الله تعالى، ولم يجعل للعبد.

ولأنه خُيِّرَ في فعل ما ليس عليه من مهر زائد، والعبد أبدا مخير في فعل ما ليس عليه، وإنما أنكرنا إثبات الخيار بين الأقل والأكثر فيما عليه لسقوط الفائدة.

فإن قيل: في العبادات فائدة، لأن في الأكثر زيادةَ ثواب، وفي الأقل زيادةَ سعة ورفاهية بخسران ثواب، فيختار إما السعة وإما الثواب.

قلنا: أحكام الدنيا لا تبتنى على الثواب، فإنها من أحكام الآخرة، بل على ما نعقله[(٣)] في الدنيا من لزومٍ وبراءةٍ بالأداء، كما في حقوق العباد.

ولأن صلاة السفر في إيجاب ثواب الظهر، مثل الأربع، لأنه كل فرض الوقت، والشأن[(٤)] في أداء الكل لا في زيادة العدد.

ألا ترى أن النبي ﷺ سئل عن أفضل الصدقة فقال: «جهد المقل»[(٥)]،

---

(١) (ب/ ٤١/ ل).

(٢) سقطت الزيادة من (ق).

(٣) في (ق): على ما يفعله.

(٤) في (ت): والشتان.

(٥) عن عبد الله بن حُبْشِي الخَثْعَمِيِّ أن النبي ﷺ سئل:
أي الأعمال أفضل؟
قال: «طول القيام».

←

لأنه أدى كلَّ مالِه.

وقد ذكر محمد بن الحسن رحمه الله في كتاب الإكراه(١): أن من

→ قيل: فأي الصدقة أفضل؟
قال: «جَهْدُ المقلِّ».
قيل: فأي الهجرة أفضل؟
قال: «من هجر ما حَرَّمَ الله عليه».
قيل: فأي الجهاد أفضل؟
قال: «من جاهد المشركين بماله ونفسه».
قيل: فأي القتل أشرف؟
قال: «من أهريق دمه وعُقِرَ جواده»، أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب طول القيام (٢/١٤٦)، رقم (١٤٤٩)، والنسائي، كتاب الزكاة، باب جهد المقل (٥/٥٨)، رقم (٢٥٢٦).

(١) كتاب الإكراه أثر من آثار الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله الكثيرة، جمع في هذا الكتاب مسائل الإكراه مبينا حكم كل مسألة منها، مع ذكر دليلها من النص والاجتهاد، وقد ابتلي رحمه الله بسبب تصنيف هذا الكتاب ابتلاءً شديدا حتى كاد أن يؤدي بحياته، كما أن هذا الكتاب وما جرى له معه، يعد من مناقب هذا الإمام الجليل.
يحكي ابن سماعة أن محمدا رحمه الله لما صنَّفَ هذا الكتاب، سعى به بعض حساده إلى الخليفة فقال: إنه صنف كتاب سَمَّاكَ فيه لصا غاليا، فاغتاظ لذلك وأمر بإحضاره، يقول ابن سماعة: وأتاه الشخص وأنا معه، فأدخله على الوزير أولا في حجرته، فجعل الوزير يعاتبه على ذلك، فأنكره محمد أصلا، فلما علمتُ السببَ أسرعت الرجوعَ إلى داره وتَسَوَّرْتُ حائطَ بعض الجيران، لأنهم كانوا سَمَّرُوْا على بابه، فدخلت دارَه، وفتشت الكتبَ، حتى وجدت (كتاب الإكراه)، فألقيته في جب في الدار، لأن الشُّرَطَ أحاطوا بالدار قبل خروجي منها، فلم يمكني أن أخرج، واختفيت في موضع حتى دخلوا وحملوا جميع كتبه على دار الخليفة بأمر الوزير، وفتشوها، فلم يجدوا شيئا مما ذكره الساعي لهم، فندم الخليفة على ما صنع به، واعتذر إليه، ورده بجميل، فلما كان ←

أُكْرِهَ على أكل ميتة، فصبر حتى قتل أثم، ولو كان مُكْرَها على أكل طعام الغير، فصبر حتى قتل،لم يأثم، لأن رخصة الميتة عند الضرورة، رخصة سقوط التحريم، لأن الله تعالى استثناها من التحريم، فلا يصير مطيعا ربه على إقامة حكمه بالصبر، ورخصة أكل مال الغير عند الضرورة رخصة ترفيه مع قيام الحظر لحق المالك، فيصير بالصبر مقيما حكمَ الله تعالى، فلم يأثم(١).

فمحمد بن الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ سمى النوع الثاني(٢) رخصة دون الأول(٣)، على اعتبار الحقيقة، والله تعالى أعلم.



← بعد أيام، أراد محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يعيدَ تصنيفَ الكتاب، فلن يُجِبْهُ خاطره إلى مراده، فجعل يتأسف على ما فاته من هذا الكتاب، ثم أمر بعض وكلائه أن يأتي بعامل ينقي البئرَ، لأن ماءها قد تغير، فلما نزل العامل في البئر، وجد الكتابَ في آجرة أو حجرِ بناءٍ من طي البئر لم يَبْتَلَّ، فسر محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بذلك، وكان يخفي الكتاب زمانا ثم أظهره، المبسوط (٢٤/ ٤٠).

(١) في (ت): فلا يأثم.

(٢) أي أكل مال الغير. (هل).

(٣) أي أكل الميتة حال المخمصة، لأن الميتة لما استثني حال المخمصة، بقي على الإباحة الأصلية، فلا يكون رخصة حقيقة. (هل).



القول في الأداء والقضاء(١)

إن الأداء: اسم لفعلِ تسليم ما طُلِب من العمل بعينه.

والقضاء: [اسم](٢) لمثل ذلك العمل من عند المطلوب منه(٣)، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾

---

(١) الأداء والقضاء: نوعا الواجب، وعامة الأصوليين على أن الإعادة أيضا نوع منه، وهي: (إتيان مثل الأول على صفة الكمال، بأن وجب على المكلف فعل موصوف بصفة، فأداه على وجه النقصان - وهو نقصان فاحش - فيجب عليه الإعادة، والفرق بين القضاء والإعادة عند المحققين من الأصوليين: أن الوقت شرط في الإعادة، فلا يكون الإتيان بعد الوقت إعادة، وأما القضاء: - فكما هو معروف-: اسم لفعل مثل ما فات في وقته المحدود، انظر: كشف الأسرار (١/ ٣٠٧-٣٠٨).

والذين لم يجعلوا الإعادة قسما من أقسام الواجب - كالإمام المصنف رحمه الله ومن تابعه - قالوا: إن الإعادة وإن كانت واجبة، لكن لا بالأمر الأول، بل هي جابرة، بمنزلة سجود السهو، كما قرره ابن نجيم رحمه الله، انظر فتح الغفار (١/ ٤٠)، أو لأن الإعادة قسم من الأداء، وليست قسيما له، كما رآه العلامة التفتازاني، انظر: التلويح على التوضيح (١/ ١٦١).

(٢) سقطت الزيادة من (ت) (ق).

(٣) اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القضاء والأداء، واتفقت في المعنى، فالأداء عندهم: فعل الواجب في وقته المحدد شرعا، والقضاء: فعله خارج وقته المحدد شرعا، انظر: أصول السرخسي (١/ ٤٤) - فتح الغفار (١/ ٤٠-٤١) - المحصول (١/ ١١٦) - البحر المحيط (١/ ٣٣٢ - ٣٣٤).

وأما الإمام القرافي المالكي بعد نقله مجموعة من تعريفات الأصوليين للأداء والقضاء، جعلها قسمين، وأبدى عدم ارتضائه لهما معا وقال: ←

[النِّسَاء: ٥٨]، وإنه في تسليم أعيانها إلى أربابها.

ويقال للغاصب إذا رَدَّ المغصوبَ بعينه: (أدى إلى صاحبه [حقه])[١]، وإذا استهلكه وسلَّم المثل، يقال: قضى حقَّه.

ويقال: (أدى الصلاة لوقتها)، لأنه أتى بعين الواجب من العمل المطلوب منه (وقضى الفائتة)[٢]: لأن العين فائتة بفوات الوقت، وإنما جعل العبدُ صلاة من عنده قائمةً مقامَ ما ضمن بالفوات.

ثم الأداء نوعان:

- واجب: كالفرض في وقته.

- وغير واجب: كالنفل.

والقضاء على ما فسرنا، لا يتصور إلا واجبا، لأن النفل لا

← (وهذان التفسيران باطلان، بسبب أن الواجبات الفورية كرد الغصوب، والودائع إذا طلبت، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأقضية الحكام إذا نهضت الحجاج، كل ذلك واجب على الفور، ومع ذلك لا يقال لها إنها أداء إذا وقعت في وقتها المحدود لها شرعا، ولا قضاء إذا وقعت بعده، فإن الشرع حدد لها زمانا، وهو زمان الوقوع، فأوله: أول زمان التكليف، وآخره: الفراغ منها بحسبها في طولها وقصرها...)، ثم ذكر التعريف المختار لهما عنده قائلا: إن الأداء إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالأمر الأول، والقضاء: إيقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعا لأجل مصلحة فيه بالأمر الثاني)، الفروق (٢/ ٥٥ - ٥٦) - وانظر أيضا: شرح تنقيح الفصول (ص/ ٧٢ - ٧٦).

(١) سقطت الزيادة من (ت).

(٢) (أ/ ٤٢/ ل).

يضمن بالترك(١).

غير أنه نوعان:

- مثلٌ مشروعٌ معقولٌ.

- مثلٌ مشروعٌ غير معقولٍ، فتصير الأنواع: أربعة(٢)

---

(١) وذلك إذا لم يَشْرَعْ فيه، وأما إذا شرع فيه ثم أفسده، فإنما يجب القضاء عند الحنفية، لأنه بالشروع صار ملحقا بالواجب، لا لأنه نفل كما قبل الشروع، انظر: كشف الأسرار (١/ ٣٠٦).

(٢) فإن الأداء نوعان: واجب وغير واجب، والقضاء نوعان: معقول وغير معقول. هذا وإن آراء الأصوليين قد تعددت في تقسيم الأداء والقضاء، فالإمام المصنف ﷺ - على عادته في التربيع - جعلها أربعة أقسام، وأما غيره:
فعند الإمام السرخسي إنها خمسة: لأن الأداء عنده أنواع ثلاثة: كامل، وقاصر، وأداء يشبه القضاء، والقضاء نوعان: قضاء بمثل معقول، وقضاء بمثل غير معقول، أصول السرخسي (١/ ٤٨-٤٩).
وعند الإمام البزدوي ستة: ثلاثة أنواع للأداء: أداء كامل محض، وأداء قاصر محض، وما هو شبيه بالقضاء، وثلاثة أنواع للقضاء: قضاء بمثل معقول، قضاء بمثلٍ غيرِ معقولٍ، وقضاءٌ بمعنى الأداء، أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/ ٣٠٤).
وأما ابن نجيم، فقد أوصلها إلى اثني عشر قسما، فإن كلا من الأداء والقضاء عنده، إما محض، أو غير محض، فتصير أربعة، ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين: أداء كامل، وأداء قاصر، وقضاء بمثل معقول، وقضاء بمثل غير معقول، فبهذا الاعتبار تصير الأقسام ستة، ثلاثة للأداء، وهي: أداء محض كامل، أداء محض قاصر، أداء غير محض، قضاء محض بمثل معقول، قضاء محض بمثل غير معقول، وقضاء غير محض، ثم كل من الستة، إما أن تكون في حقوق الله، أو في حقوق العباد، فتصير اثني عشر قسما، فتح الغفار (١/ ٤٣)، وانظر أيضا: شرح الباني (١/ ١٣٩) - أصول الشاشي الحنفي (ص/ ١٤٦-١٥٧) - التلويح على التوضيح (١/ ١٦٦).

وقد يستعار القضاء لأداء الواجب، لما فيه من إسقاط الواجب[١]كما في القضاء، ويستعار الأداء للقضاء، لما فيه من التسليم.

ولهذا اختلف المشائخ المتأخرون في قضاء العبادات:

فقال بعضهم: لا يجب إلا بالنص[٢]، لأن الفائتة عبادة، فلا تقضى إلا بمثل هو عبادة، ولا يصير المثل عبادة، إلا بالنص.

---

(١) في (ت): في إسقاط الحق.

(٢) أي بدليل مسقل آخر غير الأمر الذي وجب به الأداء، وهذا ما قال به العراقيون، وهو مذهب عامة أصحاب الشافعي، وعامة المعتزلة، ودليلهم في ذلك: أن الواجب بالأمر، أداء العبادة، ولا مدخل للرأي في معرفة العبادة، فإذا كان نص الأمر مقيدا بوقت، كان عبادة في ذلك الوقت، ومعنى العبادة إنما يتحقق في امتثال الأمر، وفي المقيد بالوقت، لا تَصَوُّرَ لذلك بعد فوات الوقت.
وقد ذهب أكثر مشايخ الحنيفة، منهم الإمام المصنف ﷺ على أن القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الأداء عند فواته، وقد صحح هذا الرأي السرخسي، وإليه ذهب فخر الإسلام البزدوي، وبعض أصحاب الشافعي، وأحمد بن حنبل، وعامة أهل الحديث، راجع أصول السرخسي (١/ ٤٦) - الباني (ص/ ٨٢)، المحصول (١/ ١١٤ - ١١٨).
هذا وليس معنى قولهم: (إن القضاء لا يجب إلا بنص مستقل)، أن ما لم يرد نص جديد لقضائه، لا يجب قضاؤه، فإنهم يقولون: لا بد للقضاء من نص جديد، سواء كان هذا النص صريحا، كما في الصلاة والصوم، أو دلالة، وهو التفويت أو الفوات، ففي قضاء المنذور من الصلاة، والصيام، والاعتكاف، تفويت المكلف ذلك بمنزلة نص جديد لقضائه، انظر: الباني (ص/ ٨٣).
وجدير بالذكر أن محل الاختلاف في المسألة: القضاء بمثل معقول، أما بمثل غير معقول، فبأمر جديد اتفاقا، انظر: فتح الغفار (١/ ٤٢-٤٣).

والجواب عنه: أن مثل الواجب لا يصير عبادة إلا بالنص، ولا كلام فيه، وإنما الكلام في عبادة شرعت عبادة لوقت[١] علم أنها شرعت عبادة لذلك الوقت، أو لسبب آخر[٢]، وقد وجد السبب، أيجب بتفويت الواجب مثله قياسا من غير نص؟

فنقول: بأنه يجب، لأن الله تعالى قد أوجب في باب الصيام، والصلاة، القضاء بالمثل[٣] في الوقت الذي علم سببا لشرع مطلق الصوم والصلاة عبادة[٤]، فيقاس عليهما غيرُهما.

وكذلك الله تعالى جعل لمن عليه حق العباد، أن يخرج عنه[٥] بعين الواجب وبمثله، حتى يجب على صاحب الحق أخذ المثل، كما يجب أخذ العين نظرا لمن عليه الحق، ليخرج عن عهدة الواجب، فلما كان كذلك في حقوق العباد، ففي حقوق الله تعالى

---

(١) في (ت): بوقت.

(٢) كالنذر المعين (هل).

(٣) أما في الصيام فقد قال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وأما في الصلاة، فلم ترد آية توجب قضاء الصلاة، وإنما فيه قول الرسول ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها»، رواه الدارقطني، والبيهقي كما في نصب الراية (٢/ ١٦٢).

(٤) نفس اليوم سبب لشرع مطلق الصوم والصلاة، حتى يتوقف الإمساك على صوم ذلك اليوم، وانقسم الوقت إلى فطر كالليل، وصوم كاليوم، فيكون اليوم سببا لشرع مطلق الصوم والصلاة، لكن في البعض عَيَّنَ الله تعالى فيه الصوم والصلاة، فلم يَبْقَ للعبد خيار (هل).

(٥) أي يبرأ ذمته.

أولى، لأنه أكرم(١).

ثم الشرع فرق بين وجوب الأداء والقضاء حكما، فجعل من شرط وجوب الأداء مُكْنَةَ العبد منه حكمة وعدلا، فقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦].

ولأن المطلوب بالأمر فعل مختار على ما عرف، ولا اختيار بدون القدرة والمكنة.

ومُكْنَةُ المالي: بملك المال، لأنه لا يتأدى ما هو عبادة، بمال غيره وإن أذن صاحبه، وغير العبادة(٢) وإن(٣) كان يتأدى بمال الغير، فلا يقدر عليه مَنْ عليه الحق بدون الإذن من صاحبه، ويتأدى بدون قدرة بدنه، فإنه يأمر غيره بالأداء من ملكه(٤)، فيصح، وإن عجز هو في نفسه(٥).

ومكنة البدني: بقدرة بدنه، لأنه لا يتأدى ببدن غيره بحال.

---

(١) ويؤيده ما روي أن امرأة خثعمية سألت النبي ﷺ فقالت: إن أبي أدركته فريضة الحج ولا يستطع أن يحج، أفأحج عنه؟ قال: «أريتِ لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان يجزئ»؟ قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق»، رواه البخاري، كتاب الحج، باب الحج والنذور (٤/ ٧٧)، رقم (١٨٥٢)، ومسلم، كتاب الحج، باب الحج عن العاجز (٩/ ٤٦١) رقم [٤٠٧] (١٣٣٤).

(٢) كالديون (هل).

(٣) (ب/ ٤٢ل).

(٤) في (ق): من مالكه.

(٥) بالموت أو بغيره، فإنه لو أوصى بالزكاة، لا تكون فائتة. (هل).

ثم المكنة التي هي شرط وجوب الأداء[١] حكمة وعدلا، ما لا بُدَّ لأداء الواجب منه[٢]، وهي بوجودها في العمر بقدر ما يتمكن من الأداء بها، لجواز الإيجاب، على أن يكون الأداء متأخرا عنه إلى حين.

فإن كانت المكنة قائمة عند الوجوب، ثم زالت بعد التمكن من الأداء، لم يسقط الواجب بزوالها، لأن العجز جاء من قِبَلِ العبد بالتأخير مع الإمكان، فاعتبر في حق الوقت الذي هو ظرف الفعل قدرُ الإمكان، كما اعتبر في حق الآلة التي تؤدى بها بقدر الإمكان.

فإن مات بعد أن يقدرَ، أَثِمَ، لما فيه من الفوت بتأخيره مختارا، ولم يكن الإباحة عذرا له، كما ذكرنا في تأخير الحج على أصل محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ولم يأثم قبله[٣] لأنه تأخير، وإنه مباح له ما لم يصر تفويتا، على ما مر أن نفسَ الوجوب لا يوجب البدار إلى الأداء لازما، إلا بطلب صاحبه.

وإن لم تكن المكنة قائمة عند الإيجاب[٤]، ولم يقدر حتى مات، لم يؤاخذ به، لأنه لم يصب المكنة، وإنها شرط ليجب

---

(١) في (ت): شرط الوجوب للأداء، وفي (ق): شرط الوجوب.
(٢) المكنة هنا: سلامة الآلات والأعضاء، أو المال النامي للزكاة. (هل).
(٣) أي قبل الموت.
(٤) مثل النائم، والمغمى عليه. (هل).

الأداء، وما لم يجب، لم يأثم بتفويته.

ومن الأداء ما لا يجب إلا بقدرة زائدة على المكنة مُيَسِّرَةٍ للأداء، رحمة من الله تعالى وفضلا، على ما قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقال: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

ومن حكم هذه القدرة: أن دوامَها شرط لبقاء [أداء][١] الواجب، كما يشترط للابتداء، بخلاف الأولى، لأنها شُرِطَتْ بقدر المكنة، وإنها تحصل بالتمكن من الأداء، فلم تشترط أَمَدًّ منه، وهذه شُرِطَتْ مُيَسِّرَةً، وهي في الزيادة على قدرة[٢] المكنة[٣]، فلم يتقدر الوجوب بقدر[٤] المكنة[٥] من الفعل في حق الوقت الذي هو ظرف، كما لم يجب[٦] بقدر الممكن من حيث الآلة التي بها يتأدى، فبقي متعلقا بالزيادة عليه، وهي في الدوام.

ولأن القدرة الميسِّرَة[٧] متى شرطت للوجوب، كانت مغيرة

---

(١) سقطت الزيادة من (ل).

(٢) في (ق): على قدر.

(٣) القدرة الممكنة، كقدرة الصلاة، هي قدرة ناقصة لا يتغير عن حالها، والقدرة الميسرة تامة، كقدرة الماليات، فهي تتغير بالزيادة والنقصان. (هل).

(٤) (أ/٤٣/ل).

(٥) في (ت): التمكن.

(٦) في (ق): كما يجب.

(٧) كالنصاب (هل).

لصفة الواجب، بأن تجعله خفيفا سهلا بالحال التي تعلق الوجوب بها التي تثبت له بها زيادة القدرة، وإذا وجب خفيفا، لا يبقى إلا كذلك، كما إذا وجب بقدر ناقص، لا يبقى إلا كذلك.

وبيانه فيما قال علماؤنا رحمهم الله: إن العشر يسقط بهلاك الخارج بعد التمكن من الأدء، لأن الوجوب متعلق بسلامة الخارج، وبه إثبات تيسير الأداء لا الإمكان، [فإن الإمكان][١] ثابت بمال آخر، ولكنه من الخارج الذي هو نماءٌ أيسر، كيلا[٢] ينتقص أصل مالِه به.

وكذلك الخراج لا يجب بإمكان الأداء نفسه، فإنه لا يجب إذا هلك الخارج، أو نزت الأرض[٣]، وفسدت قبل وقت الوجوب، وإن أمكنه الأداء بمال آخر، وإنما يجب، إذا سلم له الخارج حقيقة أو اعتبارا، وهو في أن يكون بحيث لو انتفع بها، سلم له الخارج، ولكن حُرِمَ بسبب أنه لم ينتفع به، فاعتبر سالما حكما بقيام صلاحها له، وفوتُ السلامة من قِبَلِه، بأن لم يزرع ولم يأمر، ولما تعلق بسلامة الخارج، صار كالعشر.

وكذلك لا يجب [الخراج][٤] إذا قَلَّ الخارج، إلا الأقلَّ من الموَظَّفِ ومن نصف الخارج، ليكون بعض الخارج له على كل

---

(١) سقطت الزيادة من (ق).
(٢) في (ق): لئلا.
(٣) النَّزُّ والنِزُّ: بفتح النون وكسرها: ما تحلب من الأرض من الماء، لسان العرب (٧/ ٢٨٤).
(٤) سقطت الزيادة من (ق).

حال، ولا ينتقص به أصل ماله إلا بسبب تقصير جاء منه في الانتفاع بالأرض.

وكذلك الزكاة تسقط بهلاك النصاب بعد التمكن من الأداء، لأنها لا تجب إذا هلك قبل التمكن، وإن قدر على الأداء بمال آخر، فثبت أن الشرط سلامة النصاب لتيسير الأداء عليه بقليل من كثيرِ مالٍ نامٍ ينجبر(١) ما انتقص منه بالأداء بنموه إلى زوائد في سَنَتِه في الأغلب، فصار كالعشر أيضا، فيشترط دوام القدرة بذلك المال ما لم يفت، ولا فوت في التأخير، لأنه غير موقت(٢).

وكذلك دوام القدرة على التكفير بالمال، شرط لبقاء وجوبها على العبد، لأن الله تعالى لما أسقط الماليَّ إلى الصوم بعدم المال عند الوجوب، عُلِمَ أن الشرط لوجوبه ليس أصلُ المكنة، فأصلها مما يثبت بعده في العمر على ما مر.

ولكن الشرط قدرة ميسرة حال الوجوب، حتى سقطت بالعدم إلى الصوم، ليبرأ عنها بالصوم الممكن، ولا يبقى تحت عهدة الوجوب، إلى أن يقدر في الثاني(٣).

ولما صار الشرط قدرة مُيَسِّرَةً، اعتبرت دائمة ما بقيت أداء(٤)،

---

(١) في (ق): يتخير.
(٢) (ب/ ٤٣/ ل).
(٣) أي: الزمان الثاني.
(٤) لو قال قائل: لو كان بناء الزكاة على القدرة الميسرة، لكان سقط بموت صاحب المال، فنقول: الحياة شرط الوجوب، لا شرط القدرة الميسرة (هل).

والكفارة غير مؤقتة، فلا تصير فائتة بالتأخير، بخلاف موت صاحب المال، فإن الموت مانع من الوجوب(١)، فلا يسقطه إذا طرأ، لأنا نشترط حياته للوجوب، لا لقدرة الميسرة للأداء، [فأداء](٢) المالي بماله لا بحياته.

ألا ترى كيف يجوز الأداء بعد موته إذا أوصى به، ولكن لا وجوب إلا في الذمة، [ولا ذمة](٣) إلا مع الحياة.

وبخلاف صدقة الفطر، فإنها لا تجب بدون مال مُحَرِّمٍ للصدقة، وبدونه يبقى واجبا إذا هلك المال بعد التمكن من الأداء، لأنا نشترط قيام الغنى بالمال للوجوب، لا للأداء، لأن الصدقة لا يستقيم إيجابها شرعا إلا على غنيٍّ، كما لا يستقيم إيجابها إلا على مؤمن، لأنها ما شرعت إلا لإغناء الفقير وكفاية المحتاج، بدليل أنها لا تتأدى إلا بمال يصرف إلى الفقير المحتاج بالتمليك، ليدفع به إذا ملك ما شاء من وجوه حاجته(٤)، ولم تتأد بالغني الذي لا حاجة به(٥)، ولا بغير المال الذي لا يدفع حاجة الفقير(٦).

---

(١) أي من ابتداء الوجوب بأن وجبت بعد الموت، ولا يسقط بعد الموت، بل يبقى في عهدة الواجب بعد الموت.

(٢) سقطت الزيادة من (ت).

(٣) بين المعقوفتين سقط من (ت).

(٤) في (ق): من وجوه حوائجه.

(٥) أي بالدفع إلى الغني الذي لا حاجة له به. (هل).

(٦) كالصوم والإعتاق. (هل).

ولما شرعت للإغناء عن الفقر[١]، لم يكن الفقير أهلا لوجوبها عليه، فتصير مشروعة لإحواجه.

بخلاف الكفارة، فإنها شرعت للتكفير عن ارتكاب المحظور، بدليل أنها تتأدى بالصوم الصالح للتكفير، وإن لم يصلح للإغناء، ولكن الإغناء صالح للتكفير، لأنه عبادة أيضا يصلح للتكفير، فيصير الإغناء آلة للتكفير، لا أن تكون الكفارة شرعت للإغناء، فلذلك لم نشترط الغنى بالمال لوجوب الكفارة[٢]، بل جعلنا الشرط من يصلح لثواب العبادة، فالتكفير يقع بالثواب.

ولما ثبت بالدليل أن الغِنى بالمال شرط للوجوب، لم يشترط للأداء نفس المكنة، والزيادة لا يثبت إلا رحمة[٣] بدليل زائد، فإذا تمكن من الأداء، تقرر الوجوب، ولم يشترط دوامها لبقاء الواجب لما ذكرنا.

وكذلك قيام كمال النصاب شُرِطَ للوجوب عند الحول، ويبقى بعض الواجب بعد هلاك بعض النصاب بعد الحول، لأن الكمال شرط للوجوب لا شرط للأداء[٤]، لما ذكرنا أن الغنى شرط لوجوب الصدقة، فأكد الشرع هذا الشرط في باب الزكاة، ولم يجعل الغنيَّ أهلا لوجوب الزكاة، إلا إذا غَنِيَ بالمال الذي جُعِلَ

---

(١) أي: لإغناء الفقير (هل).
(٢) (أ/ ٤٤ ل).
(٣) أي رحمة من الله تعالى (هل).
(٤) في (ق): لا شرط الأداء.

سببا لوجوب الزكاة، ولا يَغْنَى به الغِنَى المحرِّم للصدقة، لولا مال آخر، إلا إذا كان نصابا كاملا[١].

والدليل عليه: أن أداء الواجب وهو ربع عشر النصاب، لا يتيسر بكمال النصاب، فإنه إن انتقص أو كمل، لم يؤد إلا ربع عشر ما عنده من المال النامي، ونحن شرطنا دوام الشرط الذي يُيَسِّرُ الأداء، لا ما لا يتيسر به الأداء[٢].

وكذلك الحج لا يجب إلا بشرط الاستطاعة بملك الزاد والراحلة، ويبقى بدونها إذا فات بعد التمكن من الأداء، لأن الشرط من الاستطاعة بقدر المكنة من السفر المعتاد بزاد وراحلة، لا بما يُيَسِّر زيادة يسر على المعتاد من مَحْمِلٍ وخَدَمٍ ونحوها، وقدر المكنة معتبر في حق الوقت[٣] بقدر التمكن من الأداء فيه، على ما مرَّ.

ولا يلزم إذا استهلك المال، فإنه لو استهلك النصاب قبل الوجوب، لم تجب، ولو استهلك بعده، لم تسقط، لأنه إذا استهلك قبل أن تجب، لم يضمن شيئا، لأن المال خالص له،

---

(١) وحاصله: أن تأكيد الشرع هذا الشرط بجعل المال النامي سببا، دون أصل المال المُحَرِّم للصدقة وإن لم يكن ناميا، فيكون الغنى الكامل موجبا للزكاة ومحرما للصدقة عليه، والغنى بأصل المال بدون النماء مُحَرِّم لا موجب، إلا إذا كان ثَمَّةَ نصاب كامل (هل).

(٢) كبقاء ما يؤدى عند زكاته، لأنه محل وإنه شرط (هل).

(٣) في (ت): في حق الوجوب.

وإذا استهلك بعد ما وجب [صَرْفُ][(١)] بعضِه إلى الفقير، ضمن، مثل ما صار محلا لزمه تمليكُه وصرفُه إلى الفقير.

وهذا كعبد جنى جناية، ولزم المولى دفعه، فأعتقه قبل العلم به، ضمن قيمته، لأنه صار واجب الصرف إلى الوَلِيِّ، وإن لم يصر ملكا له، فضمن بالاستهلاك مثل[(٢)] الواجب بعتقه، فيكون قضاءً لا أداءً.

وكذلك إذا عين شاة ليضَحِّيَ بها، ثم استهلكها، ضمن شاة أخرى مثلها، وإن كانت الأولى في ملكه، لأنها تعينت لأداء الواجب منها، ولأنه بالاستهلاك يريد إسقاط ما عليه باختياره، فيصير متعديا في حق الواجب، فلم يُعْذَرْ، وجعل كأنه لم يستهلك[(٣)]، وإن كان الهلاك مسقطا[(٤)].

ألا ترى أن الصائم إذا سافر، لم يسقط عنه وجوب الصوم، وإن مرض سقط[(٥)]، وهما[(٦)] سواء في الإسقاط قبل الشروع، لأن السفر باختياره كان.

---

(١) (٢) سقطت الزيادة من (ت).

(٢) (ب/ ٤٤/ ل).

(٣) أي: في حق الوجوب (هل).

(٤) لأنه لا تعدي في الهلاك (هل).

(٥) يعني إذا طلع عليه الفجر وهو صائم ثم سافر، لا يجوز له الإفطار، بل يجب عليه الاستمرار في الصوم في هذا اليوم، وأما إن مرض بعد طلوع الفجر مرضا مانعا عن الصوم، يسقط عنه فرض صوم هذا اليوم.

(٦) في (ق): وهو.

ثم القضاء يجب بالمثل على ما مرَّ، وإنما قَصُرَ على المثل، لأنه يجب انتصافا منه على تعديه بالتفويت، ومعنى الانتصاف يفوت بالزيادة على المتَعَدِّي، وبالنقصان لصاحب الحق، فوجب المثل، ليكون عدلا، فمجازاة العدوان، واجبة بالعدل، وإيجاب القضاء مجازاة، والعفو جائز فضلا إن شاء صاحبه.

فإذا عرفنا هذا، وجب قضاء الصلاة الفائتة بمثلها، لأن مثلها صلاة هي عبادة(١) مشروعة في كل وقت، فأمكن للعبد(٢) قضاؤها بالمثل.

وكذلك الصيام في الأيام، والصدقة في كل مال.

وكذلك الحج في وقته(٣)، والأضحية في أيامها، فإذا عيَّنَ واحدة واستهلكها، ضمن مثلها.

وكذلك الرمي في أيامه في الحج.

فإذا(٤) لم يُضَحِّ بها حتى مضت الأيام، لزمه التصدق [بها](٥)، ولا يخرج بالتضحية وإن عاد الوقت في السنة القابلة، لأن الشاة في الأصل، محل التقرب إلى الله تعالى بالصدقة، إما واجبةً في باب الزكاة، وإما نذرا، وإما تطوعا، وبأيام النحر

---

(١) في (ق): صلاة وهي عبادة.
(٢) في (ق): فأمكن العبد.
(٣) يعني إذا استهلك النصاب، وإذا أفسد الحج (هل).
(٤) في (ق): فأما إذا.
(٥) سقطت الزيادة من (ت).

جُعِلَتْ محلا للتقرب بالتضحية، قائمة مقام الصدقة، مخصوصة بهذه الأيام، لأنا أُمِرْنا بها مقدمة على الصدقة، فإذا ذهبت الأيام، وجب القضاء بالصدقة.

ألا ترى أنه لو جَزَّ صوفَها حتى لم يكن التقرب في حقه[١] بالإراقة، وجب التقرب بالصدقة، لأن شَرْعَ الله تعالى التضحيةَ مكانَ الصدقة، دليل على ضرب مما ثلة، حتى صلحت للقيام مقامَ الصدقة، ولما تعينت الصدقة، لم تَعُدْ إلى المثل بعود الوقت، كمن استهلك رطبا[٢]، فذهب أوانُه، وقضي عليه بالقيمة [له][٣]، لم يَعُدْ إلى الرطب بمجيء أوانه.

وكذا الرمي في الحج إذا فات عن وقته، قضي في أيامه، لأنه مشروع عبادة في تلك الأيام، وإذا ذهبت الأيام، وجب الجبر بالشاة عينا[٤] شرعا[٥]، فلا يعود الرمي وإن عاد الوقت[٦].

وأما إذا عجز عن قضاء الصوم بالصوم، فالقياس أن لا يقضى

---

(١) أي في حق الصوف (هل).
(٢) (أ/ ٤٥/ ل).
(٣) سقطت الزيادة من (ت) (ق).
(٤) أي: وجب الشاة بعينها لا غير (هل).
(٥) وذلك في قوله تعالى: ﴿...فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍۚ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وإيجاب الدم عليه لا بطريق أنه مثل في الرمي قائم مقامه، بل لأنه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي، وجبر نقصان النسك بالدم، معلوم بالنص المذكور، أصول السرخسي (١/ ٥٠).
(٦) يريد عود وقته في العام القادم، وإلا فهو من المسائل الافتراضية التي لا يمكن تحققها لغير الأنبياء عليهم السلام، والله تعالى أعلم.

بالمال، لأنه غيره اسما ومعنى، ولكنا أوجبناه إذا أيس عن الصوم بالشرع[١] بخلاف القياس.

وإذا عجز عن الحج بنفسه، كان القياس أن لا يقضى بالإحجاج، لأن الذي يؤديه بالإحجاج مال، وإنه غير الحج، إلا

---

(١) وهذا الشرع هو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البَقَرَة: ١٨٤]، هذا وقد اختلف العلماء في مواضع من هذه الآية الكريمة:
الموضع الأول: في كونها منسوخة أو غير منسوخة، فقيل: هي منسوخة، روى البخاري بسنده عن ابن أبي ليلى قوله: حدثنا أصحاب محمد ﷺ: نزل رمضان، فشق عليهم، فكان من أطعم كل يوم مسكينا، ترك الصوم ممن يطيقه، ورخص لهم في ذلك، فنسختها: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البَقَرَة: ١٨٤]، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ﴾ [البَقَرَة: ١٨٤]، ليست بمنسوخة، وهو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما، فيطعما مكان كل يوما مسكينا.
الموضع الثاني: اختلاف العلماء في حكمها: فقال الحسن البصري، وعطاء بن أبي رباح، والضحاك، والنخعي، وأصحاب الرأي: الحامل والمرضع يفطران، ولا إطعام عليهما، وهو قول مالك في الحبلى إن أفطرت، فأما المرضع إن أفطرت فعليها القضاء والإطعام، وقال الشافعي وأحمد: يفطران، ويطعمان، ويقضيان، وأجمعوا على أن المشايخ والعجائز الذين لا يطيقون الصيام، أو يطيقونه على مشقة شديدة، أن يفطروا، واختلفوا فيما عليهم، فقال ربيعة ومالك: لا شيء عليهم، وقال الجمهور: عليهم الفدية.
الموضع الثالث: في مقدار الفدية: فقال مالك: مد بمد النبي ﷺ عن كل يوم أفطره، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: كفارة كل يوم صاع من تمر، أو نصف صاع من برّ، وروي عن عباس رضي الله عنهما: نصف صاع من حنطة، وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: من أدركه الكبر، فلم يستطع أن يصوم، فعليه لكل يوم مدٌّ من قمح، وروي عن أنس بن مالك أنه ضعف عن الصوم عاما، فصنع جفنة من طعام، ثم دعا بثلاثين مسكينا فأشبعهم، انظر: هذه الأقوال وغيرها في: الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢٨٨ - ٢٨٩).

أنا جَوَّزْنَا بشرط اليأس بالشرع(١).

وأما الصلاة فلا نص فيها(٢)، فقلنا: تُقْضَى بما يُقْضَي به الصومُ، لأنها بالصوم أشبه، لأنها عبادة بدنية محضة، لا تَعَلُّقَ لوجوبها ولا لأدائها بالمال، بخلاف الحج، لأنه لا يجب إلا بعد ملك الاستطاعة، ولا يتأدى بدون المال للنفقة والراحلة.

فإن قيل: أليس قضاء الصوم بالمال ليس بقياس، فكيف قستم عليه الصلاة؟

قلنا: إن الندم على ما فات [توبة](٣)، والتوبة مما يمحو الذنب بينه وبين ربه تعالى إذا لم يقدر على زيادة أمر سوى التوبة(٤)، إلا

---

(١) كما في حديث الخثعمية الذي تقدم تخريجه (؟/ ؟؟؟).

(٢) لعل الإمام المصنف رحمه الله يقصد بالصلاة هنا صلاة فاتت، وعجز الفائت عن قضائها عجزا كليا، وإلا فإن وجوب قضاء الفوائت من الصلاة لمن يقدر عليه، ثابت بالنص، وهو قوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلها، إذا ذكرها».

(٣) سقطت الزيادة من (ل) (ت).

(٤) ليس هذا الكلام على إطلاقه، وإنما بقيود ذكرها العلماء، وهي: أن الذنب الذي تكون منه التوبة لا يخلو إما أن يكون حقا لله تعالى أو للآدميين، فإن كان حقا لله تعالى كترك الصلاة، فإن التوبة لا تصح منه حتى ينضم إلى الندم، قضاء ما فات منها، وهكذا إن كان ترك صوم، أو تفريطا في الزكاة، وإن كان ذلك قتل نفس بغير حق، فأن يُمَكِّنَ من القصاص إن كان عليه وكان مطلوبا به. وإن كان قذفا يوجب الحد، فيبذل ظهرَه للجلد إن كان مطلوبا به. فإن عفي عنه كفاه الندم والعزم على ترك العود بالإخلاص. وكذلك إن عفي عنه في القتل بمال، فعليه أن يؤديه إن كان واجدا له. وإن كان ذلك حدا من حدود الله - كائنا ما كان - فإنه إذا تاب إلى الله تعالى بالندم الصحيح، سقط عنه،←

أنهم أوجبوا فدية الصوم(١) احتياطا، لقدرته عليها، حتى إذا كانت كالصوم عند الله تعالى، لم يَبْقَ تحت عهدة المال(٢).

وعلى هذا المثال وجب الخروج عن حقوق العباد، فإن

← وقد نص الله تعالى على سقوط الحد عن المحاربين إذا تابوا قبل القدرة عليهم. وفي ذلك دليل على أنها لا تسقط عنهم إذا تابوا بعد القدرة عليهم، وكذلك الشُرَّابُ والسُّرَّاقُ والزُّنَاة إذا أصلحوا وتابوا وعرف ذلك منهم، ثم رُفِعُوْا إلى الإمام، فلا ينبغي له أن يحدهم. وإن رُفِعُوْا إليه فقالوا: تبنا، لم يتركوا، وهم في هذه الحالة كالمحاربين إذا غُلبوا. هذا مذهب الشافعي.
وأما إن كان الذنب من مظالم العباد، فلا تصح التوبة منه إلا برده إلى صاحبه والخروج عنه - عينا كان أو غيره - إن كان قادرا عليه، فإن لم يكن قادرا، فالعزم أن يؤديه إذا قدر في أعجل وقت وأسرعه. وإن كان أضر بواحد من المسلمين وذلك الواحد لا يشعر به، أو لا يدري من أين أتى، فإنه يزيل ذلك الضرر عنه، ثم يسأله أن يعفو عنه ويستغفر له، فإذا عفا عنه، فقد سقط الذنب عنه. وإن أرسل من يسأل ذلك له، فعفا ذلك المظلوم عن ظالمه - عرفه بعينه أو لم يعرفه - فذلك صحيح. وإن أساء رجل إلى رجل بأن فَزَّعَه بغير حق، أو غَمَّه أو لطمه، أو صفعه بغير حق، أو ضربه بسوط فآلمه، ثم جاءه مستعفيا نادما على ما كان منه، عازما على ألا يعود، فلم يزل يتذلل له حتى طابت نفسه فعفا عنه، سقط عنه ذلك الذنب. وهكذا إن كان شانه بشتم لا حد فيه...»: الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ١٩٩ - ٢٠٠).

(١) أي في باب الصلاة. (هل).

(٢) هذا وقد رد الإمام السرخسي عن هذا الاعتراض بشكل آخر فقال: فالجواب: أننا لا نُعَدِّيْ ذلك الحكم إلى الصلاة بالقياس والرأي، لكنا نقول: يحتمل أن يكون إيجاب الفدية في الصوم بناء على معنى معقول وإن كنا لا نقف عليه، والصلاة نظير الصوم من حيث أن كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا لأدائها بالمال، بل الصلاة أهم من الصوم، لأنها عبادة لذاتها، والصوم عبادة بواسطة قهر النفس فإذا وجب تدراك الصوم عند العجز بالفدية، فالصلاة بالتدارك أولى..." أصول السرخسي (١/ ٥٠-٥٠).

الغاصب يلزمه الخروج عن ضمانه برد العين، فإن عجز عنه بفواته، رد مثله صورة ومعنى[(١)]، وإن عجز عنه بتفاوت جنس ذلك العين، رد قيمته التي هي معنى ذلك العين، وبه صار مضمونا بالغصب.

فإن لم يكن أصل الحق مالا، نحو المنكوحة - أمة كانت أو حرة - أو رجلا عليه قصاص - عبدا كان أو حرا - لم يضمن بالغصب لصاحب ملك القصاص وملك النكاح إلا في حق تسليم العين، فأما إذا هلك العين[(٢)]، فلا يضمن شيئا في الدنيا.

وكذلك إذا شهد شاهدان على ولي القصاص أنه عفا عن القصاص، وقضى القاضي به، ثم رجعا[(٣)]، لم يضمنا شيئا[(٤)] للولي.

وكذلك إذا شهدا على رجل أنه طلق امرأته ثلاثا، وقضى القاضي به، ثم رجعا - وكان دخل بها - لم يضمنا شيئا، وإن أتلفا الملك بالشهادة، لأن المتلف لم يكن مالا، فلا يكون المال مثلا له لا صورة ولا معنى، فمعنى النكاح، إقامة النسل والسكن، ومعنى المال، مصالح البدن.

ولذلك قال علماؤنا رحمهم الله تعالى: إن المنافع لا تُضْمَنُ

---

(١) في (ت): ومثلا.
(٢) في (ل): فإذا هلك العين.
(٣) في (ت): ثم رجعنا.
(٤) (ب/ ٤٥/ ل).

بالإتلاف بعد قولهم إنها أموال[١]، حتى كان عقد الإجارة واردا عليها، وعقد الإجارة من التجارة، والتجارة لا تكون إلا بعقد المال بالمال.

وكذلك قالوا: لا يثبت الحيوان دينا في الذمة[٢] بدلا عن المنفعة، ويثبت دينا بدلا عما ليس بمال، من العتاق، وملك النكاح، وملك القصاص، لأن ضمان الإتلاف مقيد بشرط المماثلة، وما للمنافع مثل، أما من جنسها فلا إشكال، وفيه إجماع، لأنها تحدث [ساعة فساعة][٣] من أعيان متفاوتة، فكذلك[٤] هي تتفاوت بحسب تفاوت الأعيان.

---

(١) من تلك المنافع، منافع الغصب، فإنها لا تضمن عند الحنفية، إلا أن ينقص باستعماله، فيغرم النقصان، أو كانت في الوقف، ومال اليتيم، وما كان معدا للتجارة، وأما في غير تلك الصور، فإن منافع الغصب غير مضمونة عند عامة الحنفية، وأما عند الشافعية، والحنابلة، والمشهور عند المالكية، فإنها مضمونة مطلقا، فمتى تلف منها شيء، ضمنه الغاصب، سواء تلف منفردا، أو مع أصله، انظر: فتح القدير (٨/ ٢٨٤) - رد المحتار (٦/ ٢٠٦) - المغني (٧/ ٣٦٩) - المهذب (١/ ٣٧٧) - بداية المجتهد (٢/ ٣٢٠).

(٢) نهي عن السلم في الحيوان. (هل).
قلت، أي إشارة إلى مسألة السلم في الحيوان، حيث قالت الحنفية بعدم جوازه، وذهب الشافعي، ومالك، وأحمد في المشهور عنه إلى جوازه، انظر: فتح القدير (٦/ ٢٠٩) - المغني (٦/ ٣٨٨) - المهذب (١/ ٣٠٤) - الخرشي على مختصر خليل (٥/ ٢٠٦) - بداية المجتهد (٢/ ٢٠١).

(٣) بين المعقوفتين سقط من (ت) (ق).

(٤) في (ق): فلذلك.

وأما من الدراهم والدنانير، فلأنها في الجملة خير من المنافع ذاتا[١]، لأنها من جملة الجواهر، والمنافع أعراض، والجوهر خير من العرض ذاتا في الجملة، لأن الأعراض قيامها بغيرها، والجواهر تقوم بنفسها، فكانت الأعراض منها، كالتبع مع المتبوع.

ثم هذا التفاوت وإن كان عفوا في التجارات في حق المالية، حتى كانت المنافع في الأسواق في حكم الأعيان في المالية، يبادل أحدهما بالأخر بلا حرج.

وكذلك الوصي يبادل عين مال اليتيم[٢] بالمنفعة، فيجوز[٣].

وكذلك في العقود الفاسدة التي توجب ضمان المثل، نوجب الدراهم عن المنافع، فإنه لا يُعْفَى في حق ضمان الإتلاف، لأن ضمان التجارة على ما يتراضى عليه الناس في الأصل، دون المعادلة والمماثلة، ولكن الشرع ربما حجر على بعض التجار الذين أطلق لهم بشرط النظر، إن يأتوا بخسر هو خسر في عرف التجار، فما لا يتعارف خسرا في الأسواق - لقلة[٤] التفاوت وتعذر إقامة السوق مع اعتباره - كان عفوا، لأن التجارة أمر مشروع، لا يقوم بدونها مصالح الناس فلا[٥] يبتنى على ما يضيق

(١) وإن كان المنافع خيرا في بعض الأحوال. (هل).
(٢) في (ق): عين مال الصبي اليتيم.
(٣) بأن يستأجر من يخدم الصبي. (هل).
(٤) في (ق): لعلمه التفاوت.
(٥) (أ/٤٦/ل).

معه استعماله[١] كالعبادات[٢].

ألا ترى أنه في الأسواق لا يظهر التفاوت الذي يكون بين الحُجَرِ المبنيَّة للإجارة على هيئة واحدة، بل تؤاجر بغلة واحدة.

وكذلك للوصي أن يؤاجر منها واحدا بواحد على قول من يرى الجواز مع اتفاق جنس المنفعة[٣].

وكذلك المأذون في التجارة، يملك من التبرع ما لابد للتجارة منه وإن كان هبة على الحقيقة[٤]، فكذلك التفاوت الذي لا بد منه، لأنه دونه[٥].

فأما ضمان الإتلاف، فمبني على المثل في الأصل، فوجب اعتبار التفاوت وإن قَلَّ، حتى لا يجب على المتعَدِّي زيادة، فيكون جورا.

وليس تحت اعتباره تضيق على الناس، فإنه يجب بالعدوان، وسبيل العدوان [أن][٦] لا يكون، وإن كان، فأن يَقْرُبَ في الجزاء من باب الإحسان كان أولى من باب الجور.

---

(١) أي: كما تبتنى العبادات على الضيق، لا تبتنى المعاملات، لما عرف أن العبادة إذا فسدت من وجه، وصلحت من وجه، يؤخذ بالفاسد، ولا كذلك المعاملة. (هل).

(٢) فإنها مبنية على الضيق. (هل).

(٣) أي: على قول الشافعي رحمه الله. (هل).

(٤) في (ق): وإن كان هبة حقيقة.

(٥) أي: دون التبرع. (هل).

(٦) سقطت الزيادة من (ق).

ألا ترى أنه إذا أتلف منفعةَ حجرةٍ، لا يضمن بإزائها منفعة حجرة أخرى مثلها في الغلة عرفا وتجارة، وكان التأخير إلى الآخرة أهون، لأن الزيادة جور، وإنه لا يحل [بحال][١]، والتأخير جائز، كما في إتلاف الخمر[٢]، وإيذاء الحر والشتم[٣].

ولهذا قلنا: إن القياس [أن][٤] لا يجب مال بإتلاف الآدمي، لأنه لا مماثلة بينما معنى ولا صورة، وإنما وجب بالنص حال تعذر القصاص بالخطأ، كيلا يهدر الآدمي بخلاف القياس، فلا نقيس عليه[٥] حال إمكان القصاص[٦] والله تعالى أعلم.



(١) سقطت الزيادة من (ل).
(٢) أي: إذا أتلف لا عن طريق الحسبة. (هل).
(٣) بمنزلة من ضرب إنسانا لا أثر له، أو شتم شتيمة لا عقوبة بها في الدنيا. (هل).
(٤) سقطت الزيادة من (ت).
(٥) في (ق): فلا يُقَسْ عليه.
(٦) هذا جواب عن اعتراض ورد على ما قرره الإمام المصنف ﷺ من أنه لا مماثلة بين المال والآدمي، فقيل: لو كان ذلك كذلك، فمن أين وجب المال في قتل الخطأ؟ فأجاب بقوله: (وإنما وجب بالنص حال تعذر القصاص بالخطأ...).



القول في أسماء الألفاظ في قدر تناولها المسَمَّيات وحكمها فيما تتناول

هذه الأسماء أربعة:

- الخاص.
- والعام.
- والمأول.
- والمشترك.

أما الخاص: فاسم لِلَفْظٍ لا يتناول إلا الواحد بذاته ومعناه[1]، كقولك: (زيد)، إذا أردت بالخصوص، خصوصَ العين

(١) عرَّف الأصوليون الخاصَ بتعريفات كثيرة، من ذلك:
١- الخاص: (كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد)، أصول السرخسي (١/ ١٢٤) - أصول الشاشي (ص/ ١٣).
٢- الخاص: (كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة، وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد)، أصول البزدوي مع الكشف (١/ ٨٨ - ٨٩).
٣- الخاص: (هو اللفظ الدال على مسمى واحد، أو هو: ما دل على كثرة مخصوصة، أو هو: بيان ما لم يرد بلفظ العام، أو هو تمييز بعض الجملة بالحكم)، إرشاد الفحول (ص/ ١٢٤ - ١٢٥)، إلى غير ذلك من التعاريف المتفاوتة في اللفظ، المتقاربة في المعنى. ←

من الجملة.

وإن أردت خصوص الجنس، قلت: (إنسان)، و(جِنٌّ)، و(مَلَكٌ).

وإن أردت خصوص النوع، قلت: (رجل)، و(امرأة)[1].

ويقال: (اختص فلان بملك كذا)، إذا لم يَشْرَكْهُ فيه غيره، ومنه: خاصَّةُ الناس، وهم أهل العلم والحكمة، لقلتهم.

← وجدير بالذكر هنا: أن الخاص يطلق باعتبارين: الأول: وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو، وسعيد، والثاني: ما خصوصيته بالنسبة لما هو أعم منه، وحَدُّه: أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة، كلفظ الإنسان، فإنه خاص، ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار: لفظ الحيوان من جهة واحدة، الإحكام للآمدي (٢/ ١٩٧).

(١) وجعْلُ مثل الإنسان جنسا، والرجل نوعا، اصطلاح علماء الأصول والفقه، لأن مقصودهم معرفة الأحكام، فالجنس عندهم: اللفظ الواقع على كثيرين مختلفين بالأحكام، وإن كانوا متفقين بالحقيقة، كإنسان، فإنه مشتمل على الرجل والمرأة، والحكم بينهما متفاوت في المقاصد والأحكام، فإن الرجل يصلح للإمامة الكبرى والصغرى، والشهادة في الحدود، والقضاء فيها، بخلاف المرأة، والنوع عندهم: اللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم، كرجل، لأن الأحكام المتعلقة بأي رجل، متعلق بجميع الرجال، فإن قيل: الرجل أيضا يشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم، كالعاقل والمجنون، والمقيم والمسافر، يجاب: بأن كلامنا بالنسبة إلى من له أهلية معتبرة، وما ذكرتم، من العوارض، انظر: تسهيل الوصول (ص/ ٣٦ - ٣٧).
وجدير بالذكر: أن الجنس والنوع يكونان من قبيل الخاص إذا كانا منكرين، أو معرفين لا للاستغراق، فلو كانا معرفين للاستغراق، كانا من قبيل العام، وسيأتي تفصيل هذا الكلام في باب العام إن شاء الله تعالى.

وأما العام[١]: فما ينتظم جمعا من الأسماء[٢]، لفظا أو معنى[٣]، كقولك: (الشيء)، فإنه[٤] اسم لكل موجود، ولكل

(١) العموم في اللغة: الشمول، يقال: مطر عام، أي شمل الأمكنة كلها، وخَصْبٌ عام، أي عم الأعيان ووسِعَ البلادَ، ونخلة عميمة، أي: طويلة، والقرابة إذا توسَّعتْ، انتهت إلى صفة العمومة، أصول البزدوي مع الكشف (١/ ٩٦-٩٧).
وهناك فرق بين (العام) و(العموم)، فالعام: هو اللفظ المتناول، والعموم: تناول اللفظ لما صلح له، فالعموم: مصدر، والعام: اسم فاعل، مشتق من هذا المصدر، وهما متغايران، لأن المصدر غير الفعل، والفعل غير الفاعل، ومن هنا أنكروا من قال: (العموم: اللفظ المستغرق).
كما أن الإمام القرافي ﷺ فرَّق بين (العام) و(الأعم)، بأن العام: يستعمل في اللفظ، والأعم: في المعنى، فإذا قيل: عام، تبادر الذهن للفظ، وإذا قيل: (هذا أعم)، تبادر الذهن للمعنى، انظر: البحر المحيط (٣/ ٧).

(٢) أي: من المسميات. (هل).

(٣) (أو): لبيان الانتظام، لا للتشكيك. (هل).
ومعنى قوله: (لفظا): أن صيغته تدل على الشمول، كصيغ الجمع، مثل: زيدون، ورجال، والمراد من قوله: (أو معنى): أن عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمَنْ، وما، والجن، والإنس، فإنها عامة من حيث المعنى، حيث تناولت جمعا من المسميات، دون الصيغة، لأنها ليست باسم جمع، كشف الأسرار (١/ ٩٦).
ومنهم من عرف العام بأنه: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له، قواطع الأدلة، (١/ ١٥٤)، ومنهم من قيده بعدم الحصر، فعرفه بأنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر، فيخرج بقوله: (من غير حصر)، أسماء العدد، فإنها متناولة لكل ما يصلح له، لكن مع الحصر، كما أن منهم من زاد عليه: (بوضع واحد)، ليحترز به عما يتناوله بوضعين فصاعدا، كالمشترك، انظر: البحر المحيط (٣/ ٥).

(٤) (ب/ ٤٦/ ل).

موجود اسم على حدة[١].

والإنسان اسم عام في جنسه، لأن جنسَه يشتمل على أفراد، ولكل فرد اسم على حدة.

وكقولك[٢]: مطر عام، إذا عم الأمكنة، فيكون عاما بمعناه، وهو الحلول بالأمكنة، لا بأسماء يجمعها المطر، وكذلك خصب عام، ومنه عامة الناس[٣]، وهم أهل الجهل والسفه، لكثرتهم.

ومن الناس من زعم أن العام ما ينتظم جمعا من الأسامي أو المعاني[٤].

وليس كذلك[٥]، لأن المعاني لا يتصور انتظامها تحت لفظة واحدة، إلا إذا اختلفت في أنفسها، وإذا اختلفت، تدافعت، ولم تنتظم جمعا تحت اسم واحد، بل يصير كلٌّ واحد منها محتملَ الاسم، فلا يثبت مرادا بالاحتمال، وهذا الاسم يسمى مشتركا، وإنه لا عموم له - على ما نذكره - وهو بمنـزلة المجمل.

---

(١) كالأرض والسماء، والملَك، والجن ونحوها. (هل).

(٢) في (ل): وتقول.

(٣) إنما ذكر هذا لبيان اشتقاق العامِّ. (هل).

(٤) هذا الزاعم هو الإمام أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي الحنفي، صاحب كتاب (الفصول في الأصول)، على ما يصرح بذلك الإمام المصنف رحمه الله بعد قليل، ولنا فيه كلام هناك.

(٥) لأن ما ذكر هذا القائل وهو الجصاص، وهو قوله: (العام ما ينتظم جمعا من المعاني)، لا يتصور إلا إذا اختلفت في أنفسها، لأنه يكون معاني حينئذ، ولكنها إذا اختلفت، تدافعت، فلا تنتظم من حيث الحكم. (هل).

وقد ذكر أبو بكر الجصاص: أن العموم ما ينتظم جمعا من الأسامي أو المعاني، وكان هذا منه غلطا في العبارة دون المذهب[(١)]، فإنه ذكر من بعد: أن المشترك لا عموم له[(٢)]، وإنما أراد بالمعاني، معنى واحدا عاما، كقولك: (خصب عام)، و(مطر

---

(١) هذا الذي نسبه الإمام المصنف رحمه الله إلى الإمام الجصاص رحمه الله في تعريف العام، لا نجده في كتابه المشهور «الفصول في الأصول"، والسبب في ذلك أنه سقط وفقد من أول هذا الكتاب في نسخه الموجودة بعض المباحث المتعلقة بالعام، ومنها تعريف العام، ولكن لما وجدنا عامةً مشايخ الحنيفة كالإمام المصنف والإمام السرخسي والبزدوي وأبي اليسر متفقين في نسبة هذا القول إليه، فكاد القلب يطمئن على صحة هذه النسبة إلى هذا الإمام، ومع ذلك وجدنا محقق كتاب الفصول يحاول نفي هذا الكلام عن الجصاص، انظر مقدمة كتاب الفصول، تحقيق الأخ الزميل الدكتور عجيل النشمي (١/ ٢٩-٣٤)، ولعل السبب في ذلك أن كل من نسب هذا القول إليه غَلَّطَه وخَطَّأَه فيه، فأراد الأخ المحقق أن يبعد هذه الشنيعة عن هذا الإمام، ولكن كما قالوا: (لكل جواد كبوة)، فلا عليه لو أخطأ في مسألة من المسائل، ولا عصمة إلا لمن عصمه الله تعالى، والله تعالى أعلم.

(٢) ونص كلام الإمام الجصاص رحمه الله: "والأسماء المشتركة متى وردت مطلقة، فهي مجملة لا يصح اعتبار العموم فيها" الفصول (١/ ٧٦).

هذا وقد تابع الإمام المصنف في نقد الإمام الجصاص في تعريف العام كثير من الحنيفة، كالسرخسي والبزدوي وغيرهما، يقول السرخسي: (وذكر أبو بكر الجصاص رحمه الله أن العام ما ينتظم جمعا من الأسامي أو المعاني، وهذا غلط منه...) أصول السرخسي (١/ ١٢٥)، وقال البزدوي بعد هذا التعريف من الجصاص للعام: (وهذا سهو منه...) أصول البزدوي مع الكشف (١/ ٩٩).

وقد حاول صدر الإسلام أبو اليسر توجيه قول الجصاص هذا بجعل المراد من المعاني: الأعراض التي تقابل الأعيان، فقال: (إن الجصاص بقوله: (من الأسماء أو المعاني)، لم يُرِدْ عمومَ المعاني، ولكن يحتمل أنه أراد بقوله: (من الأسماء أو المعاني): ما ينظم جمعا من الأعيان أو الأعراض، فإنه إذا ←

عام)، فإن عموم الأمكنة منهما بمعنى واحد [وهو الشمول][(١)] [لا بمعاني، فالعام خلاف الخاص بمعنى واحد وهو الشمول][(٢)].

وأما المشترك: فما اشترك فيه جمع[(٣)] من الأسامي أو المعاني من غير انتظام، ولكن على الاختلاف[(٤)]، كالعين، فإنه

→ قال: (المسلمون)، عَمَّ المسلمين أجمع، وإذا قال: (الحركات)، عَمَّ الحركاتِ كلَّها وهي المعاني) كشف الأسرار (١/ ١٠١).
ولكنه تأويل بعيد لحد ما، فإن عبارته واضحة في الدلالة على ما فهمه هؤلاء الأفحال من العلماء، وصرف كلامه عن ظاهره يحتاج إلى دليل قوي ولا دليل.

(١) سقطت الزيادة من (ق).

(٢) بين المعقوفتين سقط من (ت) (ق).

(٣) المراد بالجمع هنا الاجتماع، سواء كان من شيأين فأكثر، لأنه لا يشترط لصدق الاشتراك ثلاثة أفراد فصاعدا كما يوهمه ظاهر لفظ (الجمع) في التعريف، بل الاشتراك يثبت بين اسمين أو معينين أيضا، كالقرء، فإنه مشترك بين الحيض والطهر فقط.

(٤) أي على سبيل البدل لا على سبيل الشمول، وهذا هو أساس الفرق بين العام والنكرة المفردة، والمشترك، فإن في المشترك كلا من الأوضاع والمعاني متعدد، بخلاف العام والنكرة المفردة، فإن فيهما الوضع واحد، لكن إرادة المعنى من اللفظ في العام بجوهره ومادته، وفي النكرة المفردة، باعتبار أمر خارج عنه، انظر: الباني على الحسامي (ص/ ٢٢).
وعرف الأصوليون المشترك بتعريفات أخرى، منها:
١- أن المشترك: كل لفظ يشترك فيه معان، أو أسام لا على سبيل الانتظام، بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مرادا به، انتفى الآخر)، أصول السرخسي (١/ ١٢٦).
٢- المشترك: (ما وضع لمعنى كثير، بوضع كثير)، التلويح على التوضيح (١/ ٣٢).
٣- المشترك: (هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر)، شرح ←

يشترك فيه مُقْلَةُ الوجه، وينبوع الماء، والطليعة، ونقد المال، والشيء المتعين في نفسه من غير انتظام(١)، فإن الكل لا يدخل تحته(٢)، ولكن يحتمل هذا وهذا وهذا على اختلاف، أي: إذا ثبت هذا، بطل الآخر.

وكالقرء، يشترك فيه الطهر والحيض على اختلاف وتناف.

والبائن، يشترك فيه البينونة، والبين، والبيان(٣)، يقال: (بان عني فلان)، أي هجرني، و(بان العضو عن الجسم)، إذا انفصل عنه، و(بان الشيء)، إذا ظهر، وهذه أسماء مختلفة.

بخلاف قولنا: (الشيء)، فإنه يشتمل على الموجودات بمعنى واحد، وهو صفة الوجود، وفيما ذكرنا من المشترك، إنما(٤)

← تنقيح الفصول (ص/ ٢٩)ز

٤- المشترك: لفظ وضع وضعا شخصيا لمعنيين فأكثر، بأوضاع متعددة ابتداء بلا نقل من معنى آخر إلى آخر)، تسهيل الوصول (ص/ ٨١).

٥- المشترك: (هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين أو أكثر بأوضاع مختلفة)، تيسر الوصول (ص/ ٤٨٧).

(١) وللعين معاني أخرى غير هذه كثيرة، انظرها في: لسان العرب (١٣/ ٣٠١-٣٠٣) - القاموس المحيط (ص/ ١٥٧٢ - ١٥٧٣) - مختار الصحاح (ص/ ١٩٥) - المصباح المنير (ص/ ١٦٧ - ١٦٨).

(٢) أي مرة واحدة، بل يوضع لهذا المعنى مرة، ثم يوضع لمعنى آخر مرة ثانية، ثم الثالثة، وهكذا، ويبين ذلك الإمام المصنف رحمه الله بعد ذلك.

(٣) (العين): مثال لما يكون فيه اشتراك الأسامي، و(القرء) و(البائن): مثالان لما يكون فيه اشتراك المعاني.

(٤) (أ/ ٤٧/ ل).

يدخل كلٌّ واحد من الجملة تحته باسم على حدة، أو بمعنى على حدة.

وإذا كان كذلك، لم يكن للمشترك عموم ولا ظهورُ مرادٍ(١)،

---

(١) في كلام الإمام المصنف ﵀ إشارة إلى مسألة (عموم المشترك)، ويقصد بـ(عموم المشترك): أن يوجد لفظ مشترك، ولم تتوفر قرينة ترجح إرادة معنى من معنييه أو معانيه على غيره، فحينئذ هل يصح استعماله في جميع معانيه أو لا يصح؟ اختلف الأصوليون في ذلك على ثلاثة أقوال:
القول الأول: المنع من إرادة العموم: فلا يجوز استعمال المشترك إلا في معنى واحد فقط، وهذا ما ذهب إليه جمهور الحنيفة، وكثير من الشافعية كالرازي، وإمام الحرمين، وهو قول أبي هاشم، وأبي الحسين البصري، والشوكاني.
القول الثاني: جواز إرادة العموم، بأن يراد بالمشترك كل معانيه دفعة واحدة، فيكون كالعام في شموله على ما يدل عليه، وإلى هذا ذهب الإمام الشافعي، والقاضي أبو بكر، وأبو علي الجبائي، والقاضي عبد الجبار، وكثير من أئمة أهل البيت، ونسبه الشوكاني إلى الجمهور.
القول الثالث: التفصيل، وهو جواز ذلك في النفي دون الإثبات، قال به بعض الأصوليين والفقهاء كصاحب الهداية من الحنيفة، فيقال مثلا: (ما رأيت عينا)، وتراد العين الجارحة، وعين الذهب، وعين الشمس، وعين الماء، ولا يصح أن يقال: (عندي عين)، ويراد هذه المعاني بهذا اللفظ، وعلى هذا قالو: لو حلف لا يكلم موالي زيد، وله موال أعتقوه، وموال أعتقهم، فإنه يحنث إذا كلم المولى الأعلى المعْتِق، كما يحنث إذا كلم المولى الأسفل المعتَق، وأما إذا أوصى بثلث ماله لموالي زيد، وله موال أعتقوه، وموال أعتقهم، بطلت الوصية، لجهالة الموصى له.
ثم إن الخلاف في عموم المشترك إنما يتصور فيما إذا أمكن الجمع بين معاني المشترك، وأما إذا لم يمكن الجمع بينها، كصيغة (افعل) على الأمر والتهديد، أو الوجوب والإباحة مثلا، فلا خلاف في عدم جواز إرادة العموم، انظر: التلويح على التوضيح (١/ ٦٧) - شرح ابن مالك (ص/ ٣٤٣) ←

لأنا سميناه مشتركا لاشتراك الأسامي أو المعاني في الدخول تحته، والاشتراك يوجب الاستواء، وإذا دخلت متساوية - ولم يمكن الجمع بينها، ولم يصر بعضها أولى من بعض - صار المراد منه مجهولا، فيصير بمنزلة المجمل.

وأما اختلاف المعاني: فإنما يتحقق في المستعار من الكلام وهو المجاز، لأن اللفظ إنما يستعار لغير ما وضع له لاتصال بينهما معنى.

فيصير المجاز عبارة: عن المعنوي من الكلام[1].

والحقيقة: ما عُبِّرَ به عن الشيء باسم علمه، عقل معناه أو لم يعقل.

فإذا اختلف المعنى الذي يجوز الاستعارة لأجله، كان ذلك المجاز مشتركا.

وقد أجمعت الأمة أن لا عموم لقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٨][2]، بل المراد بها إما الحِيَضُ وإما الأطهار[3][4].

← أصول السرخسي (ص/ ٣٦ - ٣٩) - البرهان (١/ ٣٤٣) - المحصول (١/ ٢٦٨-٢٦٩) - البحر المحيط (٢/ ١٢٧ - ١٢٨) - إرشاد الفحول (ص/ ٢٠-٢١).

(١) في (ق): عن الكلام.

(٢) وذلك في قوله عز وجل: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٨].

(٣) في (ل): أو الأطهار.

(٤) وبالأول قال: عمر وعلي، وابن مسعود، وأبو موسى، ومجاهد، وقتادة، والضحاك، وعكرمة، والسدي، وهو قول أبي حنيفة، والمشهور عن ←

وقد قال علماؤنا رحمهم الله تعالى فيمن أوصى لمواليه، وله موال أعتقوه، وموال أعتقهم: إن الوصية باطلة، لأن معنى الولائين مختلف في حق الوصية، فيراد بالوصية للمولى الأعلى الجزاء، وللمولى الأسفل، زيادة إنعام ترحما، ولم يدخل النوعان تحت الاسم على العموم، فبقي المراد أحدهما، فبطلت الوصية للجهالة(١).

وإذا قال لامرأة: (إن نكحتكِ فأنت طالق)، لم ينصرف إلى الوطء والعقد جميعا، لأنهما مختلفان معنى(٢)، بل انصرف إلى أحدهما على ما دل عليه الحال(٣).

← أحمد، وبالثاني قالت: الشافعية، وأهل الحجاز، وهو مروي عن عائشة، وابن عمر، وزيد بن ثابت، وابن عمر، والزهري، أبان بن عثمان، انظر: تفسير الطبري (٢/ ٤٣٩-٤٤٤) - الجامع لأحكام القرآن (٣/ ١١٣) - فتح القدير لابن همام (٤/ ١٣٦ - ١٣٨) - المغني (١١/ ١٩٩ - ٢٠٢) - مجمع الأنهر (١/ ٤٦٤).

(١) جاء في مجمع الأنهر (٢/ ٧١٣): (إذا أوصى لمواليه، وله موال أعتقهم، وموال أعتقوه، فالوصية باطلة، لأن اللفظ مشترك، ولا عموم له، ولا قرينة تدل على أحدهما)، وانظر أيضا: فتح القدير لابن الهمام (٩/ ٤٠٦-٤٠٧).

(٢) ولأن إطلاق النكاح على الوطء حقيقة، وعلى العقد مجاز، ومن المعروف عند الحنفية أنه متى أمكن العمل بالحقيقة يترك المجاز، انظر: نور الأنوار (ص/ ٩٧-٩٨) - شرح المنار وحواشيه (ص/ ٣٧٧ - ٣٧٨).

(٣) فإن كانت امرأته، ينصرف إلى الوطء، وإن كانت أجنبية إلى العقد، فمعنى قول الفقهاء: (لا يجوز للمحرم نكاح امرأته)، أي جماعها، ومعنى قولهم: (إذا نكح امرأة ولم يسم مهرا، وجب مهر المثل)، أي إذا عقد عليها، والله تعالى أعلم. ←

وأما المؤول[١]: فما يتبيَّن من المشترك أحد وجوهه المحتملة بغالب الرأي والاجتهاد، لا بسماع من يجب تصديقه[٢]، فإنه متى تبين بالسماع، كان مفسرا بالتحاق هذا البيان به، وهو نص مثل

← وأما المسألة التي ذكرها الإمام المصنف رحمه الله: فمن قال لامرأة: (إن نكحتكِ فأنت طالق)، فإن نكحها يقع الطلاق عند الحنفية، وأما الجمهور فقالوا: إن هذا التعليق لا يصح، وبالتالي لا يقع الطلاق، انظر: فتح القدير (٣/ ٤٤٢-٤٤٦) - بدائع الصنائع (٣/ ٣٢-٣٣) - نيل الأوطار (٦/ ٢٨٤-٢٨٥).

(١) المؤول لغة: مأخوذ من آل يؤول إذا رجع، وأَوَّلْتُه: حققته وصرفته، فإنك إذا عَيَّنْتَ أحد معانيه، فقد صرفته عن صائر الوجوه المحتملة، الباني (ص/ ١٣).

(٢) ومن الحنفية من يرى أن المؤول هو: تَبَيُّن أحد وجوه المشترك بغالب الرأي مطلقا، أي سواء أكان هذا الرأي الغالب بالاجتهاد، أم بخبر الواحد، أم بالقياس، وفي ذلك يقول الباني في شرحه على الحسامي: (المراد بغالب الرأي: الظن سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو التأمل في نفس الصيغة، كما في ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٨]، فإن القرء وضع لمعنى الاجتماع، فحملوه على معنى يناسب الاجتماع، وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الطهر، أو في السياق، كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البَقَرَة: ١٨٧]، علم أن (حل) من الحل، وفي قوله تعالى: ﴿أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ﴾ [فَاطِر: ٣٥]، يعرف أن (أحلنا) من الحلول)، شرح الباني على الحسامى (ص/ ١٣).

وعرَّف الإمام السرخسي رحمه الله المؤول بقوله: (المؤول: تبيُّنُ بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد)، أصول السرخسي (١/ ١٢٧).

وعرفه النسفي بقوله: (وأما المؤول: فما ترَجَّحَ من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي)، فتح الغفار (١/ ١١١).

والمراد من المؤول في هذا الباب، المؤول الذي حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهه، لأن الخفي والمشكل، والمجمل إذا زال خفاؤها بدليل ظني، يصير مؤولا أيضا، ولكنه من أقسام البيان، لا من أقسام الصيغة، الباني (ص/ ١٣).

الأول، وإذا كان بالرأي، لم يكن تفسيرا، لأنه عبارة عن الكشف على ما يأتيك بيانه، والانكشاف على الحقيقة، لا يثبت بالرأي، ولكن بالرجحان يزول مشاركة سائر الوجوه إياه(١) على السواء، فيؤول إليه مراد الكلام من غير انكشاف على الحقيقة، فكان تأويلا(٢).

وكذلك المراد من الكلام متى خفي لدقته فَأُوْضِحَ بالرأي، كان مؤولا، فكان المؤول خلاف المشترك والخفي جميعا.

فالعام في قدر تناوله المسميات، أكثر من الخاص، والخاص في قدر تناوله المسمى، أثبت من المؤول أو المشترك، فلا ثبوت للمراد به إلا على سبيل الاحتمال، فهذا بيان تفاوتها في قدر التناول في الجملة(٣).

---

(١) (ب/ ٤٧/ ل).

(٢) ومنهم من فرق بين التأويل والتفسير، بأن (التفسير: هو القطع على أن المراد باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا، وإن قطع على المراد لا بدليل مقطوع به، فهو تفسر بالرأي، وهو حرام، لأنه شهادة على الله تعالى بما لا يُؤْمَنُ أن يكون كذبا، فأما التأويل: فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع، فيقال: يتوجه اللفظ إلى كذا وكذا، وهذا الوجه أوجه لشهادة الأصول، فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى)، كشف الأسرار (١/ ١٢١).

(٣) ومنهم من عَبَّرَ عن ذلك بتعبير أوضح وأشمل قائلا: (وصار الحاصل: أن العامَ أكثر انتظاما للمسميات من الخاص، والخاص في معرفة المراد به، أثبت من المشترك، ففي المشترك احتمال غير المراد، ومع الاحتمال، لا يتحقق الثبوت، والمشترك في إمكان معرفة المراد عند التأمل في لفظه، أقوى من المجمل، فليس في المجمل إمكان ذلك بدون البيان)، أصول السرخسي (١/ ١٢٧-١٢٨).

وأما الأحكام: فإن العلماء اختلفوا في العام ما حكمه؟

فقال بعض الأحداث ممن لا سلف له في القرون الثلاثة[١]: إن حكم العام الوقف فيه حتى يتبين المراد به كالمشترك[٢].

وقال بعضهم: الثابت به أخص الخصوص[٣] حتى تقوم

---

(١) يشير بذلك إلى القرون الثلاثة التي شهد لها الرسول ﷺ بالخيرية، عن عبد الله رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذي يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادةُ أحدهم يمينَه، ويمينُه شهادتَه»، أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد (٥/ ٣٠٦)، رقم (٢٦٥٢).

(٢) حكاه الجصاص عن أبي الحسن الكرخي فيما سوى الأوامر والنواهي، وعن أبي سعيد البردعي في الأوامر والنواهي والأخبار جميعا في رواية أبي الطيب عنهما، قال الجصاص: (وحكى لنا أبو الطيب بن شهاب عن أبي الحسن الكرخي أنه قال: إني أقف في عموم الأخبار، وأقول بالعموم في الأمر والنهي، فقلت لأبي الطيب: فهذا يدل على أن مذهبه كان الوقف في وعيد فساق أهل الملة، فقال لي: هكذا كان مذهبه. وحكى لي أيضا أنه سمع أبا سعيد البردعي يقف في القول بالعموم في الأمر، والنهي، وفي الأخبار جميعا، وأبو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه، وقد جالس أبا سعيد البردعي وشيوخنا المتقدمين)، الفصول (١/ ١٠١).
ونسب هذا القول العلامة التفتازاني إلى الأشاعرة أيضا، التلويح على التوضيح (١/ ٣٨)، وقال ابن ملك: (وهو مذهب عامة المرجئة والأشاعرة)، شرح المنار (ص/ ٢٨٧).

(٣) المراد بأخص الخصوص: الحد الأدنى في مدلول اللفظ، وهو الثلاثة في الجمع، والواحد في غيره، لأنه المتيقن، بخلاف الكل، فإنه مشكوك، فلا يترك المتيقن بالمشكوك، انظر: الباني (ص/ ١٠).

الدلالة على العموم(١).

وقال الشافعي رحمه الله: إنه على العموم حتى يقوم الدليل على الخصوص، ولكنه غير موجب حكمه بعمومه قطعا كالخاصِّ بخصوصه، بل على تجوز الخصوص واحتماله(٢)، كالحكم الثابت

(١) من الذين ذهبوا إلى هذا الرأي، البلخي، والجبائي، انظر: شرح المنار مع حواشيه (ص/٢٨٧) - الباني شرح الحسامي (ص/١٠).

(٢) أي: أن العام غير موجب حكمه على جميع أفراد العموم كما هو الشأن في الخاص الذي يوجب حكمه على ما يطلق عليه ويسمى به، بل إن العموم يحتمل الخصوص ويُجَوِّزُه، وبه قال جمهور الفقهاء والمتكلمين، ومال إليه طائفة من مشايخ الحنيفة كأبي منصور الماتريدي، واختاره مشايخ سمر قند، حتى قالوا: بأن كلا من خبر الواحد والقياس يصلح مخصصا له ابتداءً، انظر: شرح المنار وحواشيه (ص/٢٨٧) - روضة الناظر (ص/١٢٦) - اللمع (ص/١٥).

قلت: وهذا هو المشهور من مذهب الإمام الشافعي رحمه الله، ومن الشافعية من نقل عنه غير ذلك أيضا: قال الزركشي: (إذا ثبت دلالة العموم على الأفراد، فاختلفوا هل هي قطعية أو ظنية، والثاني: هو المشهور عند أصحابنا... وأطلق الأستاذ أبو منصور النقل عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة بأن دلالته على أفراده قطعية، وكذا نقله الغزالي في المنخول عن الشافعي أيضا، قال إمام الحرمين وابن القشيري: الذي صح عندنا من مذهب الشافعي: أن الصيغة إن تجردت عن القرائن، فهي نص في الاستغراق، وإن لم يقطع بانتفاء القرائن: فالتردد باق، وجرى عليه الأبياري في شرح البرهان)، البحر المحيط (٣/٢٦-٢٧).

وعلى ذلك، كان المنقول عن الإمام الشافعي رحمه الله في دلالة العموم على الأفراد، ثلاثة أقوال: قول بعدم القطعية وهو المشهور عنه، وقول بالقطعية، وقول بالتفصيل الذي ذكره إمام الحرمين، وابن القشيري، إلا أن الزركشي قال: (والمختار الذي عليه أكثر أصحابنا، أن دلالته عليه بطريق الظهور، وإلا لما جاز تأكيد الصيغ العامة، إذ لا فائدة فيه، وقد قال تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [ص: ٧٣])، البحر المحيط (٣/٢٨).

بالقياس يكون ثابتا لا قطعا، ولكن على تجوز الخطأ واحتماله، حتى جَوَّزَ[١] تخصيص العام بالقياس، وجعل الثابت بالقياس، أولى من الثابت بالعموم[٢].

وإذا عارضه الخاص في بعض محاله، جعل الخاص أولى،

---

(١) أي: الإمام الشافعي ﷺ، (هل).

(٢) في جواز تخصيص العام بالقياس، عدة مذاهب:

١ - الجواز، وهو مذهب جمهور الأصوليين، نسبه الرازي إلى الإمام أبي حنيفة، والشافعي، ومالك، وأبي الحسين البصري، والأشعري، وأبي هاشم، كما نسبه ابن الحاجب إلى الإمام أحمد بن حنبل أيضا.

٢- المنع مطلقا، قال به الجبائي وجماعة من المعتزلة.

٣- إن خُصَّ قبله بدليل مقطوع به، جاز التخصيص به، وإلا فلا، قال به عيسى بن أبان.

٤- إن خُصَّ قبله بدليل منفصل، جاز به التخصيص، وإلا فلا، وهو قول الكرخي.

٥- يجوز التخصيص إن كان القياس جليا، وإلا فلا، قال به ابن سريج، والاسطخري.

٦- أن العلة إن ثبتت بنص أو إجماع، أو كان الأصل مخَصصًا، خُصَّ به، وإلا فالمعتبر القرائن في الوقائع، فإن ظهر ترجيح خاص فالقياس، وإلا فعموم الخبر، وهو اختيار ابن الحاجب.

٧- إن تفاوت القياس والعام في غلبة الظن، رُجِّحَ الأقوى، فإن تعادلا فالوقف، وهو مذهب الغزالي، واختاره المطرزي، ورجَّحَه الفخر الرازي، واستحسنه القرافي والقرطبي، انظر: المحصول (٣/ ٩٦ - ١٠٣) - المستصفى (٢/ ١٢٢) - حاشية البناني على جمع الجوامع (٢/ ٢٩ - ٣٠) - شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٥٣) - البحر المحيط (٣/ ٣٦٩ - ٣٧٧) - إرشاد الفحول (ص/ ١٥٩).

وجعل قوله هذا، قولا واحدا فيما يمكن القول بعمومه في نفسه، أو لا يمكن في نفسه، فإنه عمَّمَه بقدر الإمكان(١).

وقال علماؤنا رحمهم الله: العام يوجب الحكم بعمومه قطعا وإحاطة بمنزلة الخاصِّ، أمرا كان أو نهيا، أو خبرا، إلا عامًّا يمتنع القول بعمومه، لكون المحل غير قابل له، على ما نذكره، فإنه يجب الوقف فيه حتى يتبين بدليل آخر، ولا يعمل به بقدر الإمكان(٢).

وقد دل على هذا القول فتاويهم ومحاجَّتهم:

أما الفتوى: فقد قالوا: في رجل أوصى لرجل بخاتم وأوصى لآخر بفصه(٣): إن الحلقة لصاحب الخاتم، والفص بينهما، لأن الوصيتين اجتمعتا في الفص، لأن إحدى الوصيتين لا تبطل

---

(١) انظر الفقرات التالية في الرسالة: (٢١٤ - ٢٣٥)، و(٦٢٤ - ٦٥٤)، والمحصول (٥/ ٤١٢ - ٤١٣) - اللمع (ص/ ١٥).

(٢) انظر: في دلالة العام عند الحنفية: أصول السرخسي (١/ ١٣٢) - أصول البزدوي مع الكشف (١/ ٥٨٧ - ٥٨٨) - شرح المنار وحواشيه (ص/ ٢٨٧) - النامي (ص/ ١٠) - حاشية الكنكوهي (ص/ ١٨).
وبما أن العام يوجب الحكم بعمومه كالخاص عندهم، قرروا أن العام الواقع في القرآن الكريم لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، لكونه ظني الثبوت، ولا بالقياس، لكونه ظني الدلالة، ولذا لا يُجَوِّزُوا تخصيصَ قولِه تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، بقوله: ﷺ: «المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمىً أو لم يسمِّ»، ولا بالقياس على الناسي، راجع: تسهيل الوصول (ص/ ٧٠).

(٣) أي: بكلام مفصول (هل).

بالأخرى على ما عرف، ثم الفص[(١)] اسم خاص له، والخاتم يتناوله بعموم اسمه[(٢)]، فجعلوا الاستحقاق بهما سواء، ولم يجعلوا الخاص أولى، هكذا ذكر في الزيادات[(٣)].

وذَكَرَ في الوصايا: وقَرَنَ الوصيةَ بالفصِّ بالوصية بالخاتم[(٤)]، وذَكَرَ: أن الفص لصاحب الفص والحلقة للآخر، لأن الخاصَّ لما قُرِنَ بالعامِّ، صار بيانا ولما تأخر، لم يصر بيانا، وكان معارضا[(٥)].

---

(١) (أ/٤٨/ل).

(٢) في (ت): يتناوله العموم اسمه.

(٣) الزيادات أحد الكتب الستة المعروفة بظاهر الرواية التي جمعها الحاكم الشهيد أبو الفضل محمد بن أحمد المروزي البلخي، المتوفي سنة (٣٣٤) هـ، وهي من مؤلفات الإمام محمد بن الحسن الشيباني، وهذه الكتب هي: الجامع الكبير، الجامع الصغير، السير الكبير، السير الصغير، الزيادات، وزيادات الزيادات، انظر: مقدمة كتاب الأصل (١/ ١٢)، ومقدمة رد المحتار (١/ ٧٠).

(٤) الفرق بين هذه المسألة وسابقتها: أن الوصية بالفص في الصورة الأولى كانت بكلام مفصول عن الوصية بالخاتم، وأما في هذه الصورة: فإن الوصية بالفص بكلام مقارن.

(٥) ذكر الإمام المصنف ﷬ هذه المسألة، ليؤكد بها ما قرر من أن العام مساوٍ للخاصِّ في حكمه، وتوضيح المسألة: أنه إذا أوصى أحد بخاتمه لإنسان، ثم أوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لإنسان آخر، فتكون الحلقة للموصى له الأول خاصة، والفص مشتركا بين الأول والثاني على السواء، وذلك لأن الخاتم كالعام، يشمل الحلقة والفص كليهما، والفص خاص بمدلوله فقط، فعندما ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول، وقع التعارض بينهما في حق الخاصِّ وهو الفصُّ هنا، فيكون الفص للموصى لهما جميعا، تسوية للعام مع الخاص، بخلاف ما إذا أوصى للفص بكلام مفصول، ←

وقالوا في المضارب وربِّ المال(١) إذا اختلفا في عموم الإذن وخصوصه، وأقاما البيِّنَةَ وأرَّخا، كانت العبرة للتاريخ، وكان الآخر منهما أولى(٢)، فرفعوا الخاصَّ بالعامِّ، كما خَصُّوْا العامَّ بالخاصِّ، فسَوَّوْا بين التخصيص والرفع أصلا(٣)، ولم يرتبوا العامَّ على الخاصِّ، تقدَّمَ الخاصُّ أو تأخَّرَ، على ما قاله الخصم في ألفاظ الشرع(٤).

وأما المحاجة: فقد قالوا بجواز الصلاة بدون الفاتحة(٥)،

← فإنه يكون بيانا بأن المراد بالخاتم فيما سبق، الحلقة فقط، فتكون الحلقة للأول، والفص للثاني.

(١) (المضارب): هو الذي يكون العمل من جانبه في عقد المضاربة، و(رب المال): هو الذي يكون المال من جانبه، و(عقد المضاربة): هي شركة في الربح بمال من جانب، وعمل من جانب، انظر: مجمع الأنهر (٢/ ١٢٣).

(٢) قال الكاساني: (فإن اختلفا - أي المضارب ورب المال - في العموم والخصوص، فالقول قول من يدعي العموم)، بدائع الصنائع (٦/ ١٠٩)، وجاء في بدر المتقى بهامش مجمع الأنهر (٢/ ٣٣٦): (ولو قال المضارب: أطلقت، وقال المالك: عيَّنْتُ نوعا، فالقول للمضارب، لتمسكه بالأصل وهو العموم. . . ، فإن برهنا ووقَّتا، قُضِيَ بالثاني، لنسخه بالأول)، وانظر أيضا: فتح القدير لابن الهمام (٧/ ٤٤٩).

(٣) أي: اعتمدوا على التخصيص إذا كان العام مقدما، وعلى الرفع إذا كان الخاصُّ مقدما. (هل).

(٤) المراد بألفاظ الشرع: النصوص، فالشافعي رحمه الله عمل بالخاصِّ أولا ثم بالعامِّ، فيكون مرتبا، (هل).

(٥) وذلك لأن قراءة الفاتحة واجبة عندهم، وليست بشرط ولا فرض، وإنما الفرض قراءة ما تيسر من القرآن، لا تعيين الفاتحة بالذات، وأما جمهور الفقهاء من الشافعية، والمالكية، والحنابلة، فقد ذهبوا إلى أن قراءة ←

لعموم قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠]، ولم يروا ترتيب هذا العام على قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[(١)]، لأنه خبر الواحد، فجعلوا الآية أولى - وإن كانت عامة - والخبر خاصا، وكان هذا مذهبا ظاهرا لعلمائنا[(٢)].

أما الواقفون: فإنهم احتجوا بأن العامَّ يُذْكر ويراد به الخاص، وهذا مشهور بين أهل اللسان[(٣)]، وقد نطق به الكتاب والسنة،

← الفاتحة شرط في صحة الصلاة، ولا تجزئ الصلاة إلا بها، انظر أدلة الجانبين ومناقشتها في: بدائع الصنائع (١/ ١٦٠) - مجمع الأنهر (١/ ١٠٦) - المغني (٢/ ١٤٦) - المهذب (١/ ٢٤٢) - نيل الأوطار (٢/ ٢٤٣ - ٢٤٩).

(١) تقدم تخريجه.

(٢) في جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد لعلماء الأصول أقوال ومذاهب:
١- ذهب الجمهور إلى جوازه مطلقا.
٢- ذهب بعض الحنابلة إلى منعه مطلقا، وحكاه الغزالي في المنخول عن المعتزلة.
٣- وذهب عيسى بن أبان إلى الجواز إذا كان العام قد خُصَّ من قبل بدليل قطعي، متصل أو منفصل.
٤- وذهب الكرخي إلى الجواز إذا كان العام قد خُصَّ من قبل بدليل منفصل، سواء كان قطعيا أو ظنيا.
٥- وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف، انظر: أصول السرخسي (١/ ١٣٢ - ١٣٣) - أصول البزدوي مع الكشف (١/ ٥٨٧) - فتح الغفار (١/ ٨٦ - ٩١) شرح المنار لابن ملك (ص/ ٢٨٦ - ٢٩٦) - المحصول (٣/ ٨٥ - ١٠٣) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٢٠٣ - ٢١١) - البحر المحيط (٣/ ٣٦٤ - ٣٧٨) - إرشاد الفحول (ص/ ١٥٨).

(٣) في (ق): من أهل اللسان.

والشعر، حتى استُحْسِنَ الكناية(١) عن الواحد بلفظة الجمع، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [القدر: ١]، وقال: ﴿رَبِّ ٱرْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩](٢).

ولما كان كذلك، احتمل العامُّ العموم والخصوصَ، وهما مختلفان لا يجتمعان، فحلَّ محلَّ الاسم المشترك(٣).

وأما الذين قالو بأخص الخصوص: فنوع من الواقفية، إلا أنهم قالوا: إن أخص الخصوص ثابت يقينا(٤)(٥)، أريد به الخصوصُ أم العمومُ، فزال معنى الاشتراك فيه، فيثبت كما في الكل بعد البيان.

---

(١) في (ت): الكفاية، وفي (ق): الكتابة.
(٢) هذا وقد ذكر الإمام الشافعي ﷺ في: (باب بيان ما نزل من الكتاب عامُّ الظاهر، يراد به كلِّه الخاصُّ) عدة آيات عامة، لا يراد بها العموم، وإنما بعض أفراد العموم، أي الخصوص، من ذلك قوله: (قال الشافعي: قال الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩]، فالعلم يحيط - إن شاء الله - أن الناسَ كلَّهم لم يحضروا عرفة في زمان رسول الله، ورسولُ الله، المخاطبُ بهذا ومن معه، ولكن صحيحا من كلام العرب أن يقال: (أفيضوا من حيث أفاض الناس)، يعني: بعضَ الناس)، الرسالة (ص/ ٦١)، الفقرة (٢٠٥).
(٣) فكما لا يمكن العمل بالمشترك إلا بعد تعيين أحد معانيه بالقرينة، فكذلك يجب التوقف في العام حتى يتبين المراد به بقرينة من القرائن.
(٤) في (ت): بيقين.
(٥) وهو الثلاثة بلفظ العموم، والواحد بلفظ الجمع. (هل).

وأما الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ **فقال:** إن العموم من العامِّ حقيقته[1] من حيث الوضعُ، لأن الواضع كما احتاج إلى وضع أسماءَ خاصَّةٍ لتعريف الأفراد لمقاصد في كل فرد، احتاج إلى وضع أسماءَ عامَّةٍ لتعريف الجُمَلِ لمقاصد فيها، كيلا يحتاجَ[2] إلى ذكرِ كلِّ فردٍ باسمه على حدة لتحصيل المقصود الذي لا ينال إلا من الجملة، فيتعذر الذكر عليه.

إلا أن العرب استعارت الألفاظَ العامَّةَ للخاصة توسعة وتحسينا للعبارة، لمعنى التعظيم بالكناية عن الواحد بذكر الجماعة، كما استعارت لسائر ضروب المجاز.

وإذا كان كذلك، كان الحكم لحقيقته، حتى يقوم الدليل على مجازه، لأن المجاز معناه لا يشارك معنى الحقيقة، فلا يزاحمه، بل الحقيقة هي الثابتة قبله.

واحتجاجهم بالاستعمال ضعيف، لأن العامَّ قد استعمل بحقيقته، كما استعمل بمجازه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [العنكبوت: ٦٢]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ونحوهما مما لا يحتمل الخصوصَ مع شدة العموم، فصار الاستدلال بالاستعمال بالعموم، استدلالا بدليل محتمل، فلم يكن حجة، فبقي الحكم للوضع، وقد ظهر القول بالعموم من السلف ظهورا لا يمكن إنكاره.

---

(١) في (ت) (ق): حقيقة.

(٢) (ب/٤٨/ل).

احتج عمر رضي الله عنه للمن بسواد العراق[١] على أهلها[٢] على الصحابة رضي الله عنهم - منهم الزبير رضي الله عنه[٣] - بقول الله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٨﴾ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحشر: ٨-١٠].

فقال عمر رضي الله عنه: أما إني لو قسمتها بينكم، لم يكن لمن يجيء بعدكم نصيب في الفيء[٤]، والله تعالى جعل لهم نصيبا.

---

(١) سواد العراق: هي الأراضي الزراعية من العراق، سميت بذلك، لسوادها بالزرع، والأشجار، ولأنه حين تاخم المسلمون جزيرة العرب التي لا زرع فيها ولا شجر، كانوا إذا خرجوا من أرضهم إليها، ظهرت لهم خضرة الزرع، وهم يجمعون بين الخضرة والسواد في الأسامي، انظر: الخراج لأبي يوسف (ص/ ٣٥).

(٢) أي مَنَّ على أهل العراق بعدم أخذ سواد العراق منهم.

(٣) هو سيدنا الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي، ابن عمة رسول الله ﷺ وأحد العشرة المبشرين، وأحد الستة أصحاب الشورى، أسلم وله اثنتا عشرة سنة، هاجر الهجرتين، وشهد المشاهد، قتل غدرا يوم الجمل سنة ست وثلاثين، انظر: الإصابة (١/ ٥٤٥) - الاستيعاب (٢/ ٥١٠) - أسد الغابة (٢/ ٢٤٩).

(٤) (الفيء): ما ورده الله تعالى على أهل دينه من أموال مَنْ خالفهم في الدين بلا قتال، إما بالجلاء أو بالمصالحة على جزية أو غيرها، التعريفات للجرجاني (ص/ ٢١٧).

←

فرجعوا إلى قوله(١).

← وقال الجصاص: (الفيء لغة: الرجوع، واصطلاحا: ما صار للمسلمين من أموال أهل الشرك، فالغنيمة فيء، والجزية فيء، والخراج فيء، لأن جميع ذلك مما مَلَّكَه الله المسلمين من أموال أهل الشرك، والغنيمة وإن كانت فيئا، فإنها تختص بمعنى لا يشاركها فيه سائر وجوه الفيء، لأنها ما أُخِذَ من أهل الحرب عنوة بالقتال...)، أحكام القرآن (٥/ ٣١٧-٣١٨).

(١) ولما افتتح السواد، شاور عمر ﷺ الصحابةَ فيه، فرأى عامتهم نحو عبد الرحمن بن عوف، والزبير، وبلال بن رباح أن يقسمه، وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك، وكان عثمان، وعلي، وطلحة يرون رأي عمر ﷺ، ورأيه أن يتركه ولا يقسمه.
وهكذا مكثوا على هذا الخلاف مع أمير المؤمنين حتى قال لهم: قد وجدت حجة في تركه، وأن لا أقسمهن وهي: قول الله تبارك وتعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾ [الحشر: ٨]، فتلا عليهم حتى بلغ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ... ۝١٠﴾ [الحشر: ١٠]، قال: فكيف أقسمه لكم وأدع من يأتي بغير قسم؟ فأُجْمِعَ على تركه، وجمع خراجه، وإقراره في أيدي أهله، ووضع الخراج على أراضيهم، والجزية على رؤوسهم.
وقيل: إنه استطاب أنفُسَ أهلِ الجيش، فمن رضي له بترك حظِّه ليبقيه للمسلمين قِلَّةً، ومن أبى أعطاه ثمن حظِّه، وقيل: إنه أبقاها بغير شيء أعطاه أهلَ الجيوش، وقيل غير ذلك، انظر: أحكام القرآن للجصاص (٥/ ٣١٨) - الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٢٢) - الخراج لأبي يوسف (ص/ ٣٥) - الاستخراج لأحكام الخراج (ص/ ٤٢) - شرح السير الكبير للشيباني (٣/ ١٠٣٩) - الأحكام السلطانية للماوردي (ص/ ١٧٢ - ١٧٤).
هذا وقد اختلف العلماء في قسمة العقار في الغنيمة، فقال الإمام أبو حنيفة، وأحمد بن حنبل رحمهما الله تعالى: الإمام مخَيَّر بين أن يقسمها، أو يجعلها وقفا لمصالح المسلمين، وقال الشافعي ﷺ: ليس للإمام حبسها عنهم بغير رضاهم، بل يقسمها عليهم كسائر الأموال، فمن طاب نفسا عنه حقه، للإمام أن يجعله وقفا عليهم، فله، ومن لم تطب نفسه، فهو أحقُّ بمالِه، وقال ←

وهذه الآيات غاية في العموم.

وأراد عثمان رضي الله عنه(١) رجم امرأة ولدت لستة أشهر.

فقال ابن عباس رضي الله عنهما: أما أنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم(٢)، إن الله تعالى يقول: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقال: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]، فبقي للحمل ستة أشهر.

وأخذوا بقوله(٣).

← مالك رحمه الله: إن الأرضَ المغنومة لا تقسم، بل تكون وقفا، يقسم خراجها في مصالح المسلمين، إلا أن يرى الإمام في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة، فإن له أن يقسم الأرض، أي: أن الأصل عنده عدم القسمة، وإنما يصار إلى القسمة لأجل الضرورة، انظر في ذلك: أحكام القرآن للجصاص (٥/ ٣١٩-٣٢١) - الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٢٣) - نيل الأوطار (٧/ ١٨-٢٠).

(١) هو سيدنا عثمان بن عفان بن أبي العاص أمير المؤمنين، وثالث خلفاء الراشدين، ولد بعد عام الفيل، بست سنين، أسلم قديما، وأسلم على يديه خلق كثير، مناقبه كثيرة، وهو غني عن التعريف، استشهد رضي الله عنه سنة ثلاث وعشرين، وقيل غير ذلك، انظر: الإصابة (٢/ ٤٦٢) - الاستيعاب (٣/ ١٠٣٧) - أسد الغابة (٣/ ٣٧٦).

(٢) أي: غلبتكم في المخاصمة. (هل).

(٣) روي أن عثمان رضي الله عنه قد أتي بامرأة ولدت لستة أشهر، فأراد أن يقضي عليها بالحدّ، فقال له علي رضي الله عنه: ليس ذلك عليها، قال الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فالرضاع أربعة وعشرون شهرا، والحمل ستة أشهر، فرجع عثمان عن قوله ولم يحدها، الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ١٩٣). ←

واختلف علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا.

فقال علي رضي الله عنه: (عليها أبعد الأجلين)[(١)]، لعموم آية عدة الوفاة، وعدة الحوامل[(٢)].

وقال عبد الله رضي الله عنه: (عدتها بوضع ما في بطنها، لأن هذه الآية[(٣)] آخرها نزولا)[(٤)].

← كما روي أن الذي أشار بذلك على عثمان رضي الله عنه هو ابن عباس رضي الله عنهما كما ذكره الإمام المصنف رحمه الله، انظر: أحكام القرآن للجصاص (٥/ ٢٦٧ - ٢٦٨) - تحفة المودود (ص/ ٢٠٦) - العذب الفائض (٢/ ٩١).

(١) المراد بأبعد الأجلين: أنها إن وضعت قبل مضي أربعة أشهر وعشرة أيام، تربصت إلى انقضائها، ولا تحل بمجرد الوضع، وإن انقضت المدة قبل الوضع، تربصت إلى الوضع.

(٢) المراد بآية عدة الوفاة قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وبآية عدة الحوامل قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

(٣) أي: آية سورة الطلاق، وهي قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

(٤) عن أم سلمة رضي الله عنها أن امرأة من أسلم يقال لها: سُبَيْعَةُ كانت تحت زوجها، توفي عنها وهي حبلى، فخطبها أبو السنابل بن بعكك، فأبت أن تنكحه، فقال (وفي رواية: فقالت): والله ما يصلح أن تنكحيه حتى تعتدي آخر الأجلين، فمكثت قريبا من عشر ليال، ثم جاءت النبي ﷺ فقال: «انكحي»، أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن (٩/ ٣٧٩)، رقم (٥٣١٨).

وأما اختلاف علي رضي الله عنه، فقد أخرجه سعيد بن منصور، وعبد بن حميد بسند صحيح كما قاله ابن حجر رحمه الله، فتح الباري (٩/ ٣٨٤).

وأما أقوال العلماء في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها: ←

وهما آيتان عامَّتان واحتجَّا بهما(١).

فإن قيل: يحتمل أن الصحابة ﷺ فهموا العموم منها بدلائل وأحوال اقترنت(٢) بها دَلَّتْ على العموم.

قلنا: إن الحكمَ بالعموم قد ظهر، ولم يظهر له سبب إلا عموم النص، فلم يَجُزْ الحملُ على سبب لم يظهر، على أن العمل بها لو وجب بدلائل أُخَرُ، لما قُبِلَ منهم الاحتجاج بها بدون تلك الدلائل والأحوال.

ولأن الشريعة لازمة إلى يوم القيامة، ووجوبها بالكتاب ثم

← فقد قال جمهور العلماء وأئمة الفتوى في الأمصار: إن الحامل إذا مات عنها زوجها، تحل بوضع الحمل، وتنقضي عدة الوفاة.
وخالف في ذلك علي ﷺ فقال: تعتد آخر الأجلين، وبه قال ابن عباس ﷺ، ويقال: إنه رجع عنه، ويقويه أن المنقول عن أتباعه وفاق الجماعة في ذلك.
ثم اختلف العلماء في جواز النكاح وهي في النفاس:
فقال الجمهور: لها أن تتزوج حين وضعت وإن كانت في دمها، غير أنه لا يقربها زوجها حتى تطهر.
وقال الشعبي، والحسن، والنخعي، وحماد بن سلمة: لا تنكح حتى تطهر، قال القرطبي: وحديث سبيعة حجة عليهم، انظر: الجامع لأحكام القرآن (٣/ ١٧٤ - ١٧٦) - أحكام القرآن للجصاص (٢/ ١١٨ - ١٢٠) - فتح الباري (٩/ ٣٨٤ - ٣٨٥) - نيل الأوطار (٦/ ٣٤٠ - ٣٤٤).

(١) وسبب عمومهما: أن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾ ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، عام في كل من مات عنها زوجها، فيشمل الحامل وغيرها، كما أن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، عام أيضا فيشمل المطلقة والمتوفى عنها زوجها.

(٢) (أ/٤٩/ل).

بالسنة، ولو لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل الموجبة، لما حلَّ لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل، وللزمهم(١)، نقلها، كما نقلوا النصوصَ، ولو نقلوها لظهرت ظهور النصِّ بأنفسها.

وظاهر عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: - لما اختلفت الصحابة في نقل الأخبار - (إنكم إذا اختلفتم في شيء، كان مَنْ بعدكم أشدَّ اختلافا، فإذا سُئِلْتُمْ عن شيء، فلا تروُوْا ولكن قولوا: معكم كتاب الله، فأحِلُّوْا حلالَه، وحَرِّمُوْا حرامَه)(٢)، ولم يُنْكِرْ عليه أحد، فثبت أن الكتابَ بنفسه حجة بدون الأحوال التي

(١) في (ق): ولزمهم.

(٢) هذا الأثر من مراسيل ابن أبي مليكة، ونصه كما ذكره الذهبي رحمه الله: أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه جمع الناس بعد وفاة نبيهم ﷺ فقال: (إنكم تحدثون عن رسول الله ﷺ أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشدُّ اختلافا، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله، وحَرِّمُوْا حرامَه).

ثم قال الذهبي معلقا عليه: (فهذا المرسل يَدُلُّكَ أن مراد الصديق رضي الله عنه التثبت في الأخبار والتحري، لا سد باب الرواية، ألا تراه لما نزل به أمر الجدة ولم يجده في الكتاب، كيف سأل عنه في السنة، فلما أخبره الثقة، ما اكتفى حتى استظهر بثقة آخر، ولم يقل: (حسبنا كتاب الله)، كما تقوله الخوارج)، تذكرة الحفاظ (١/ ٢-٣).

وينبغي أن يكون مراد الصديق رضي الله عنه من قوله: (فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله، وحَرِّمُوْا حرامَه)، التثبت في الرواية، والاحتياط في النقل، لا المنع عن رواية أحاديث رسول الله ﷺ والاكتفاء بالقرآن كلية، وذلك لأن النبي ﷺ حذَّر الأمة عن مثل ←

تَوَهَّمْتَهَا حجةً للصحابة.

فإن قيل: إن الخلافَ بيننا وبينك في موجب العام للحال، لا حالَ النزول، فإنا لم نُبْتَلَ بالعمل به فيما سلف، فنقول[١]: موجب العامِّ للحال الوقفُ فيه حتى يتبين ما حكمه، لأن النصوصَ العامَّةَ صارت مُتَفَنِّنَةً[٢] في أنفسها اليوم، من باق على عمومه، من مخصوص، ومن منسوخ، فإذا صار حكمها في البقاء محتملا، لم يكن حجة حتى يزول الاحتمالُ.

قلنا: يلزمك[٣]، مثله في الخاصِّ، فإنه يحتمل الانتساخ،

← ذلك، روى أبو داود والترمذي وغيرهما عن المقدام بن معديكرب عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام، فحَرِّموه...»، أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب شرح السنة (٥/ ١٠-١١)، والترمذي، كتاب العلم، باب مما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ، وقال: (قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه) (٥/ ٣٧)، رقم (٢٦٦٤).

ويقول الإمام الخطابي رحمه الله معلقا على هذا الحديث: (... فإنه يحذر بذلك مخالفة السنن التي سنَّهَا رسول الله ﷺ مما ليس له في القرآن ذِكْرٌ، على ما ذهبت إليه الخوارج والروافض، فإنهم تعلقوا بظاهر القرآن، وتركوا السنن التي قد ضمت بيانا للكتاب، فتحيروا وضلوا)، سنن أبي داود بشرح الخطابي (٥/ ١٠).

(١) الضمير في (نقول): راجع إلى المعترضين الذين حكى المصنف رحمه الله اعتراضهم بقوله: (فإن قيل: ...).

(٢) أي: ذات فنون وأحوال مختلفة، أي: متفاوتة.

(٣) في (ق): ويلزمك.

والمجاز، ولم يجب الوقف [فيه][١].

وكذلك الشاهد إذا عاين سببَ ملكٍ لإنسانٍ، حَلَّ له الشهادة بالملك له بعد ذلك، وإن احتمل الفسخَ أو البيعَ من آخر، وكان ما عاين حجةً له للحال، لما[٢] أن الشيء إذا ثبت، دام على ذلك من غير دليل، وإنما زواله افتقر إلى دليل مبتدأٍ، فعند عدم الدليل، لا يزول ماكان ثابتا بالاحتمال، لأنه[٣] كما احتمل الزوال، احتمل البقاء.

وجملة الجواب فيه: أن العامي يلزمه العمل بعمومه[٤] كما سمع، وأما الفقيه فيلزمه [أن][٥] يحتاط لنفسه، فيقف ساعة لا ستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الأشباه، مع كونه حجة[٦] للعمل إن عمل به، ولكن يقف احتياطا حتى لا يحتاج إلى نقض ما أمضاه بِتَبُيُّنِ الخلاف.

وهذا كالحاكم[٧] إذا قامت لديه الحجة، فإن شاء حكم بها، وكان الأحوط الوقفَ وإمهالَ الخصم للدفع، ثم القضاء عند العجز.

---

(١) سقطت الزيادة من (ت)، وعبارة (ل): ولم يجب الوقف به.
(٢) في (ق): كما ذكرنا.
(٣) (ب/٤٩/ل).
(٤) في (ت): بعموم.
(٥) سقطت الزيادة من (ت).
(٦) في (ت): مع كون النص حجة.
(٧) في (ق): وهذا كالحكم.

وكذلك إذا قامت البينةُ أن هذا الرجلَ وارثُ فلانٍ، جاز له القضاء بالمال، والأحوط أن يقف فيتعرفَ عن وارثٍ آخرَ، ثم يقضي إذا لم يَتَبَيَّنْ له بعد التعرف.

والكلام ليس فيما يجب احتياطا واحترازا عن وَهْمٍ يتحقق، ولكن الكلامَ في موجب النصِّ بنفسه، وأما الاحتياط فضربُ معنىً يترك له ما عليه الأصل، إلا أن التركَ لا يجب حتما.

فإن قيل: فالذي يقف هكذا(١)، يحتج، لامتناعه عن العمل به، ويقول: أنا أقف مُتَرَوِّياً.

قلنا: هذا صحيح، ولكن لا يثبت الوقف على هذاالحدِّ إلا بعد التزام [أصل](٢) الحكم واعتقاده [أنه](٣) ثابت، وأن الوقف بدليل عارض، لا من نفس النص، ومتى قال هذا واعتقد، ارتفع الخلاف، فإنا نستجيز(٤) مثله في الخاص.

ونقول في الشهادات الخاصة: إن الحَكَمَ(٥) يقف احتياطا، وكذلك في الخاصِّ إذا احتمل المجازَ، كان الوقف للتعرف أحوط ما لم يُؤَدِّ إلى ترك واجب يفوت بالوقف.

وقال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: وسواء فيه ما أمكن القول بعمومه وما لا

---

(١) في (ت): كذا.
(٢) سقطت الزيادة من (ق).
(٣) سقطت الزيادة من (ت).
(٤) في (ل): فلا يستحسن، بدل (فلا نجيز).
(٥) بفتح الحاء والكاف، وهو الذي يحكم بين اثنين للتصالح بينهما.

يمكن[(١)]، لكون المحل غير قابل له، كقول الله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]، فإن هذا المحل غير قابل عموم[(٢)] نفي المساواة بينهما، لتساويهما وجودا، وإنسانية، وبشرية، وصورة، وكثيرا من الأوصاف.

وقال: هذا المانع من القول بعمومه جملة، لا يمنع القول بعمومه فيما يمكن منه من الأحكام الشرعية، حتى لا يكون دية الذمي مثل دية المسلم، ولا يقتل المسلم بالذمي[(٣)]، ولا يساوي

---

(١) في (ت): وما لم يكن، وفي (ق): وما لم يمكن.

(٢) (أ/ ٥٠/ ل).

(٣) مسألة التساوي في الدية بين المسلم والذمي، ومسألة قتل المسلم بالذمي مما وقع الخلاف فيهما بين العلماء، أما المسألة الأولى ففيها ثلاثة أقوال:
القول الأول: أن ديتهم مثل دية المسلمين، وبه قال الإمام أبو حنيفة، وعلقمة، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، والثوري، وسعيد بن المسيب، والزهري، وجماعة من التابعين، وروي ذلك عن عمر وعثمان، وابن مسعود.
القول الثاني: أن ديتهم على النصف من دية المسلم، وبه قال الإمام مالك، والإمام أحمد في المشهور عنه، وهو مذهب عمر بن عبد العزيز، وعروة.
القول الثالث: أن ديتهم ثلث دية المسلم، وبه قال الشافعي، وأحمد في رواية عنه، وعطاء، والحسن، وعكرمة، وعمرو بن دينار، انظر: أدلة كل مذهب، ومناقشتها في: بدائع الصنائع (٧/ ٢٥٤) - المهذب (٢/ ١٩٧) - المغني (١٢/ ٥١) - بداية المجتهد (٢/ ٥٠٦) - نيل الأوطار (٧/ ٧٨ - ٨١).
كما اختلفوا في المسألة الثانية، وهي: قتل المسلم بالذمي، على ثلاثة أقوال أيضا:
فقال أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى: يقتل المسلم بالذمي، وقال الإمام الشافعي، والإمام أحمد، وداود وجماعة: لا يقتل المسلم بالذمي، ←

الذمِّيُّ المسلمَ في تملك العبد المسلم[(١)]، لأن العامَّ الذي ثبت خصوصه بدليل شرعي، يبقى عامًّا فيما بقي بعد الخصوص، والخصوص لا يكون إلا بدليل مقارن للعموم، تَبَيَّنَ أن المراد به ما بعد الخصوص.

فأما الرفع[(٢)] بعد الثبوت، فيكون نسخا، ومتى كان الخصوص على هذا الوجه، كان ما نحن فيه من الذي امتنع القول بعمومه من حيث الحسُّ والذي امتنع من حيث الشرع، واحدا.

قال: ولكن الثابت بالعموم، لا يكون قطعا مثل الثابت بالخصوص، لأن العامَّ[(٣)] لا يرد قطُّ إلا على احتمال الخصوص في نفسه، فكذلك الحكم بعمومه يثبت[(٤)] على احتمال أنه غير

← وقال الإمام مالك، والليث: لا يقتل به إلا أن يقتله غيلة، وقتل الغيلة: أن يضجعه فيذبحه، انظر: بدائع الصنائع (٧/ ٢٣٧) - المهذب (٢/ ١٧٣) - المغني (١١/ ٤٦٦) - بداية المجتهد (٢/ ٤٨٨) - أحكام القرآن للجصاص (١/ ١٧٣ - ١٧٨) - الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢٤٦ - ٢٤٧) - نيل الأوطار (٧/ ١٣ - ١٨).

(١) قال ابن قدامة: (ولم يُجَوِّزْ أحمد بيع شيء من رقيق المسلمين لكافر، سواء كان الرقيق مسلما أو كافرا، وهذا قول الحسن، قال أحمد: ليس لأهل الذمة أن يشتروا مما سبى المسلمون شيئا، قال: وكتب عمر بن الخطاب ينهى عنه أمراء الأمصار، هكذا حكى أهل الشام، وليس له إسناد، وجوَّزَ أبو حنيفة والشافعي ذلك، لأنه لا يمنع من إثبات يده عليه، فلا يمنع من ابتدائه، كالمسلم، ولنا قول عمر، ولم يُنْكَرْ فيكون إجماعا...)، المغني (١٣٥١).

(٢) في (ت): فأما الرافع.

(٣) في (ق): لا بالعام.

(٤) في (ل): ثبت.

ثابت، فلا يثبت قطعا، كالثابت بالقياس[(١)]، إلا عموما ثبت بالدليل أنه غير محتمل للخصوص، كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥].

بخلاف الخاصّ، فإن حكمه لا يرتفع إلا بالنسخ، وإنه لا يحتمل كونه منسوخا حال وروده، وإنما النسخ يرد على بقائه بعد ثبوته، والكلام في موجب حكمه حال الورود، لا حال بقائه.

ودل على صحته، رواية الصحابة، والسلف، والناس إلى يومنا هذا، أخبارَ الآحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب، وتخصيص العموم بها، وكذلك بالقياس.

وأما علماؤنا رحمهم الله تعالى: فإنهم ذهبوا إلى أن الخاص إنما وجب حكمه قطعا، لأن اللفظ وضع له في الأصل، فكان ذلك حقيقته[(٢)]، فلاحتمال المجاز، لم يتغير حكمه في نفسه ما لم تَقُمْ الدلالة[(٣)].

والعموم في الأصل ما وضع إلا[(٤)] للتعميم، والشمول منه حقيقته على ما بَيَّنَّا، فلاحتمال مجازه[(٥)] - وهو الخصوص - لا يتغير [حكمه][(٦)] في نفسه حتى تقوم الدلالة.

---

(١) أي: ثبوته لا يكون قطعيا، بل ظنيا كثبوت القياس.
(٢) في (ق): وكان ذلك حقيقة.
(٣) في (ت): ما لم يعُمَّ الدليل، في (ق): ما لم يقم الدليل.
(٤) (ب/ ٥٠/ ل).
(٥) في (ت): فلاحتماله مجازه، وفي (ق): فالاحتمال مجاز.
(٦) سقطت الزيادة من (ل).

فإن قال قائل: فكذا أقول في الخاص إن حقيقته لا تثبت قطعا ما لم يتبين أنه لم يُرَدْ به مجازه، كالنصوص في زمن الرسول ﷺ ما [كانت][(١)] توجب بقاءَ الحكم قطعا، لاحتمال النسخ[(٢)]، وإن لم يثبت النسخ بعد.

قلنا [له][(٣)]: إن المجاز لا يثبت من الكلام إلا بإرادة المتكلم[(٤)] النقل إليه عمَّا وُضِعَ اللفظ له، والإرادة لا تثبت إلا ببيان من قِبَلِه، أو دلالة الحال[(٥)]، أو العرف[(٦)] ونحوها، فإذا انعدمت دلالات الإرادة، لم يثبت الناقل، فلم يثبت النقل، فبقيت الحقيقة قطعا بلا احتمال.

وهذا كالنص المطلق، فإن حكمَه يثبت مطلقا قطعا، وإن احتمل التغيُّرَ بزيادة قيد، أو تعليق شرط، لأن الثاني إنما يثبت بزيادة بيان، [ولم يثبت][(٧)].

---

(١) سقطت الزيادة من (ل).

(٢) وذلك بالنسبة للنصوص التي تحتمل التغيير والنسخ، وأما النصوص التي لا تحتمل التغيير والنسخ، كالأخبار، والأحكام العقدية، والأحكام الكلية، والمبادئ العامة كالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومشروعية الشورى، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ولزوم مراعاة العدل في الحكم وأمثالها، فلا تحتمل النسخ بحال من الأحوال، لا في زمن الرسالة ولا بعده.

(٣) سقطت الزيادة من (ق).

(٤) في (ق): إلا بإرادة من المتكلم.

(٥) كقولهم: ضربوني، حتى قتلوني. (هل).

(٦) كقوله: لا يضع قدمه في دار فلان. (هل).

(٧) سقطت الزيادة من (ل).

وما هذا بنظير بقاء الحكم قطعا على ما ثبت ابتداء، لأن النص أوجب حكمه، فأما البقاء على ما ثبت، فليس بموجب له، ولكن من حيث أن الشيء متى ثبت، دام حتى يقوم دليل الزوال، فكان البقاء بحكم استصحاب الحال لعدم الدلالة، والعدم في نفسه فيه احتمال، ما كان[١] يعلم قطعا، فكذلك موجبه لا يثبت قطعا، حتى لما تَيَقَّنَّا بعد رسول الله ﷺ بعدم النسخ[٢]، ثبت البقاء قطعا.

فإن قيل: إن عدم إرادة المتكلم الخصوصَ، ما عرفت إلا بعدم الدلالة عليها، فلا يثبت قطعا، كعدم النسخ في زمن النبي ﷺ، بخلاف عدم التعليق والاستثناء، فإن طريق ثبوتهما النص عليهما، فإذا سكت عنهما، ثبت العدم يقينا.

قلنا: إن الإرادةَ لما كانت باطنة لا يوقف عليها إلا ببيان، لم يكن حجة علينا أصلا حتى تظهر بطريقها، لأن الله تعالى لم يكلفنا ما ليس في وسعنا، فلا يجعل الباطن الذي لا نقف عليه حجة حتى يظهر، ويكون ابتداء ثبوته حجة[٣] بظهوره، فصارت بمنزلة الشرط والاستثناء في الحكم.

وهذا كما قيل: إن ابتداء الشرائع ما كانت تلزم إلا بعد السماع، لأن العبد لا يقف عليه إلا بسماعه، فكان لحال سماعه

(١) (ما): نافية.
(٢) في (ق): بعدم الناسخ.
(٣) (أ/٥١/ل).

حكم نزول الخطاب ابتداءً.

وهذا كما قيل فيمن قال لامرأته: (إن كنت تحبينني[١] فأنت طالق)، فقالت: (أحبك)، كذبا وهي تبغضه، أو علق [الطلاق][٢] بمحبتها النار: فقالت: (أحب)، طلقت، وأن تَيَقَّنَّا بالكذب، لأن المحبة لا تعرف إلا بالخبر عنها، فقام الخبرُ مقامَ المحبة حقيقة، ليكون بناء الحكم على ما نطَّلَعُ عليه، وصار كأنه قال: (إن أخبرتني أنكِ تحبينني فأنت طالق)، والخبر يشتمل على الكذب والصدق جميعا، فطلقت في الحالين بوجود الخبر دون المحبة [حقيقة][٣]، فهذا سر المسألة ومَزِلُّ القَدَمِ.

فالخصم مال إلى أن الإرادة مُغَيِّرَةٌ حكمَ الحقيقة لا محالة، واحتمال الإرادة ثابت حال التكلم، فثبت احتمال التغيُّر به، إلا أن الله تعالى لما لم يُكَلِّفْنَا ما ليس في وسعنا، سقط اعتبارُ الإرادة في حق العمل، فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا نَصِلُ إليه من الإرادة الباطنة، وبقيت الإرادة معتبرة في حق العلم قطعا، لأنه ليس في وسعنا ذلك، وإنه كلام حسن.

ويجب على هذا الأصل، أن لا تطلق المرأة فيما إذا قال لها زوجها: (إن كنت تحبين النار فأنت طالق)، فقالت: (أحب)، لأنا عَلِمْنَا يقينا ببغضها النار طبعا، وإنما يقام الخبر مقام المحبة، لأنه

(١) في (ل): تحبين، وفي (ق): تحبيني.
(٢) سقطت الزيادة من (ت) (ق).
(٣) سقطت الزيادة من (ت) (ق).

سبب علمنا بها فيما يحتمل المحبة والبغض.

فإذا كان الاحتمال زائلا بدلالة أخرى، وجب الحكم بها، ولم يجز الوقف على بيان يقع بالخبر(١)، كما [قال](٢) في مسألة العموم، إنه إنما يحتمل بيان الخصوص بدليل يراد، إذا كان مما يحتمل الخصوص بإرادة المتكلم، وامتنع(٣) العمل بالإرادة(٤) لاحتمالها(٥).

فأما إذا كان لا يحتمل إرادة الخصوص، كقول الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١]، فلا يجب الوقف على البيان، وكذلك يجب أن يقول [به](٦) في حقيقة الخاص مع مجازه.

والجواب عنه لعلمائنا رحمهم الله: إن الله تعالى لما لم يُكَلِّفْنَا ما ليس في وسعنا - وليس في وسعنا الوقوف(٧) على الباطن إلا بدلالة ظاهرة - لم يجعل الباطن حجة أصلا في حقنا، وسقط اعتباره في حق العمل والعلم جميعا، وجعل الحجة ما يظهر به

---

(١) أي: بقولها: (أحب)، (هل).
(٢) سقطت الزيادة من (ق).
(٣) في (ق): فامتنع.
(٤) أي: امتنع العمل بالإرادة في حق العمل، لأنها ثابتة قطعا، (هل).
(٥) (ب/ ٥١/ ل).
(٦) سقطت الزيادة من (ق).
(٧) في (ل): الوقف.

الباطن[١]، وإن كان سببا لثبوت الحجة في الباطن[٢]، إقامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة في نفسها، تيسيرا على عباده بزوال كلفة التأمل في الباطن، لاحتمال الحكم بحسب احتمال ثبوته، على ما قاله الخصم.

وهذا كما أن الخطاب متعلق باعتدال العقل، وإنه أمر باطن، والبلوغ سبب ظاهر له، على ما عليه الجبلة بلا آفة، فعَلَّقَ الشرعُ الخطابَ بالبلوغ الذي هو سبب ظاهر، وأقامه مقامَ اعتدال العقل الذي هو أصل فيه تيسيرا، فأسقط حقوقَه عن الصبي وإن اعتدل عقلُه، كأنه لم يعتدل، وخاطب البالغ، وإن لم يعتدل عقله بلا خلاف، كأنه اعتدل.

وكذلك رخص السفر في الأصل متعلقة بالمشقة، وهذه صفة باطنة، والسفر سبب ظاهر لها، فأقام هذا السبب الظاهر مقام المشقة، [فأثبت به الرخص][٣] وإن لم يلحقه المشقة، وأزالها بالإقامة، وإن لحقته فيها مشقة السفر، إلا أن يضطر فيباح له الفطر[٤]، دفعا للضرورة، لا بحكم سقوط الخطاب [بالصوم][٥]، حتى إذا صبر فقتل، كان مأجورا، أو يمرض في الإقامة، فتثبت

---

(١) وهو اللفظ الدال على إرادة الخصوص من النص العام. (هل).
(٢) في (ق): في الحقيقة.
(٣) بين المعقوفتين سقط من (ل).
(٤) أي: للمقيم، ولكن بطريق آخر لا بتلك الطريق. (هل).
(٥) سقطت الزيادة من (ل).

الرُّخَصُ بالمرض، وإنه جنس آخر غير جنس مشقة السفر[١].

وكذلك الاستبراء في الأصل يجب صيانة للمياه عن الاختلاط، [وسبب الاختلاط][٢] في الإماء استحدات ملك الوطء بملك اليمين[٣]، لأن زوال ملك اليمين عن الأول - وإن كان بعد الوطء - لا يوحب استبراء مانعا من الحدوث لآخر، فلو أبحنا للآخر بلا استبراء، لاختلط الماءان، والماء أمر باطن، والإباحة بسبب ملك اليمين، أمر ظاهر، فأقيم هذا السبب الظاهر مقام الماء، وجعل علة بنفسه، وأدِيْرَ الحكمُ معه.

فقيل: متى استحدث الرجل ملك الوطء بملك اليمين، لم تحل له إلا بالاستبراء، سواء كانت الأمة بكرا أو ثيبا، وطئت عند الأول، أولم توطأ.

ومتى كان الاستحداث بالنكاح، لم يجب الاستبراء، وإن كانت وطئت عند الأول، نحو الأمة، يطأها مولاها، ثم يزوجها، فإنه لا استبراء يجب على الزوج، وإن كان يؤدي إلى اختلاط المياه[٤]، لأن النكاح أصله في الحرائر، لأن الرق أمر عارض، والحرة لا توطأ إلا بنكاح، وزواله بعد الوطء، يوجب عدة مانعة

---

(١) في (ل): غير جنس المشقة.
(٢) بين المعقوفتين سقط من (ت).
(٣) (أ/ ٥٢/ ل).
(٤) هذا عند الحنفية، وأما الشافعية، والحنابلة قالوا: إن من أراد تزويج أمة كان يصيبها، يلزمه أن يستبرأها، ولا يزوجها قبل الاستبراء، وهو قول الزهري، والثوري، انظر: المنغني (١١/ ٢٧٠).

من نكاح آخر، والاستبراء يقع بالعدة، فلم يصر إباحة الوطء للزوج - على ما عليه أصل الوضع بلا استبراء - موجبا لاختلاط المياه، فلم يصر علة.

وكذلك قال علماؤنا رحمهم الله تعالى في رجل قال لامرأته: (إن كان في علم الله تعالى، أن فلانا يقدم إلى شهر، فأنت طالق الساعة)، فقدم فلان إلى شهر، فإن الطلاق يقع بعد القدوم، كما لو قال لها: (أنت طالق الساعة، إذا قدم فلان إلى شهر)، وإن تبين بالقدوم أنه كان في علم الله تعالى ذلك، وأنه علَّقَ الطلاق بشرط موجود، لأنا لا نطلع على علم الله تعالى بقدوم فلان[١] إلا بعد قدومه[٢].

فكان القدوم هو الدليل الذي نقف به على العلم، فقام مقام العلم فيما عُلِّقَ به من الحكم، ولغا اعتبار الباطن في حق تعلق الطلاق به، كأنه[٣] لم يذكره.

بخلاف ما إذا قال: (إن كان زيد في الدار فأنت طالق)، فعلم[٤] بعد شهر أنه كان في الدار يوم حلف، طلقت امرأته من حين تكلم، لأن كينونته في[٥] الدار مما يوقف عليه، فلم يَلْغُ اعتباره، وتعلق الحكم بحقيقته، لا بالدليل الذي يُظْهِرُهَا.

---

(١) في (ل): بقدومه.

(٢) إلا بقدومه.

(٣) في (ت): كأن.

(٤) في (ق): فتبين.

(٥) (ب/ ٥٢/ ل).

فثبت أن ما قلناه: طريقٌ بَيِّنٌ في الشرع، تيسيرا ودفعا للحرج، وكان أولى مما قاله خصمنا، فإنه أسقط اعتبارَ الباطن بقدر ما لا يمكنه لا غير، والله تعالى كما أخبر أنه لم يُكَلِّفْ ما ليس في الوسع[(١)]، أخبر أنه ما جعل في الدين من حرج، واعتبار الباطن على الوجه الذي قاله، يوقعنا في الحرج، والتأمل - لِيُمْكِنُنَا التميز بالإرادة الباطنة - أحرج من التأمل في الصبيان للتمييز بين من اعتدل عقْلُه منهم، ومن لم يعتدل[(٢)].

ولهذا أبى علماؤنا رحمهم الله تعالى تأخيرَ بيان الظاهر بوجه يحتمله، من حيثُ تركُ ظاهره[(٣)]، على ما يأتيك من بعد، لأن الظاهرَ يوجب موجبَه قطعا بلا احتمال فيه، فلا يبقى للبيان وجه، فإنه لا يتصور إلا بعد احتمال.

ولأن الله تعالى خاطبنا بلسان العرب، فيلزمنا فيه ما يتفاهم من خطابنا فيما بيننا، وفيما بيننا لو قال قائل: (اعط هؤلاء الفقراء مائة درهم)، - وهم مائة - فُهِمَ منه تفريق المائة عليهم على السواء، كما لو قال: (اعط كلَّ واحد منهم درهما).

ولو قال: (لا تعتق عبدي سالما)، ثم قال: (اعتق البيض من عبيدي)، - وفيهم سالم - دخل تحت الأمر العامِّ، وارتفع النهي الخاص به.

---

(١) في (ت): لم يكلف إلا بقدر الوسع، وفي (ق): لم يكلف لا بقدر الوسع.

(٢) في (ق): وبين من لم يعتدل.

(٣) في (ق): من حيث يدل ظاهره.

فثبت أن العامَّ والخاصَّ سواء في خطابنا فيما بيننا، فكذلك في خطاب الشرع، وأن الإرادة التي هي موهومة، ليست لها عبرة حتى يَنُصَّ عليها، أو تَثْبُتَ بدلالة أخرى ظاهرة.

فإن قيل: إن تخصيصَ العامِّ بالقياس جائز، وكذلك حمل الخاصِّ على مجازه[(١)] بالقياس جائز، وما يجوز تركه رأسا بالقياس، ولو كان العموم ثابتا قطعا، لما جاز تبديله بالقياس، كترك الكل.

قلنا: عندنا لا يجوز تخصيص العام ابتداءً بالقياس، ولا الحمل على المجاز، وإنما يجوز بيان العموم بالقياس[(٢)] إذا كان ثبت خصوصه بدلالة يجوز رفع الكل بها، من خبر تأيَّد بالإجماع[(٣)]، أو بالاستفاضة في السلف، أو بالإجماع نفسه، ثم وقع الإشكال في حادثة أنها من جنس ما دخل تحت الخصوص، أو من جنس ما بقي تحت العموم، فيُتَعَرَّفُ[(٤)] ذلك بالقياس، لأن حكمها في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا[(٥)]، لظهور دليل الخصوص، واحتمال الحادثة في نفسها أن تكون داخلة تحت الخصوص، وإنما ألغينا الباطن واحتمالَه، دون الظاهر واحتمالِه، فعموم النص بعد الخصوص، يبقى عندنا على حكم عمومه قبل

---

(١) في (ق): على المجاز.
(٢) (أ/٥٣/ل).
(٣) في (ت): ثابت بالإجماع.
(٤) في (ق): فيعرف.
(٥) في (ت): من غير ثابت قطعا، وفي (ق): عن ثابت قطعا.

الخصوص عند الشافعي - على ما بينا في بابه[١] - بعد هذا.

فإن قيل: [إن][٢] في إثبات المعارضة بين الخاصِّ والعامِّ - إذا لم يعلم التاريخ - إلغاء لحكم الخاصِّ أصلا، ولبعض العامِّ بقدر المعارضة بين العامِّ والخاصِّ، وفي نسخ الخاصِّ بالعامِ - إذا تأخر العامُّ - رفع للخاصِّ بأصله، وفي ترتيب العامِّ على الخاصِّ[٣]، عمل بالخاصِّ في الحالين كله حقيقة، وبالعامِّ بما بقي مجازا، والأصل في النصوص، أنه يُعْمَلُ بها ما أمكن، فكان هذا الوجه أولى.

قلنا: نعم، يجب العمل بها ما أمكن، ولا إمكان، لما ذكرنا أن موجبَ العامِّ في كل ما دخل تحته، بمنزلة موجب الخاصِّ فيما دخل تحته، فلا يثبت ترجيح الخاصِّ على العامِّ مع التساوي في قدر ما تعارضا فيه، وإذا لم يثبت الرجحان، بطل الترتيب، وسقط هذا الإمكان الذي تشير إليه.

أريت قائلا لو قال: (إني أعمل بحقيقة العموم، وأحمل الخاصَّ بالعموم على ضرب من المجاز)، أكان مقبولا منه؟ لا، فكذلك منك إذا قلت: (إني أحمل العموم على الخاصِّ - وهو مجازه - ليمكنني العمل بحقيقة الخاص)، وكل واحد من هذين

---

(١) أي: في باب: (القول في العامِّ إذا خُصَّ منه شيء).

(٢) سقطت الزيادة من (ت).

(٣) على ما يقول به الشافعية ومن تبعهم.

القولين يكون معارضا بالآخر.

ولأن موجب الحجة ليس العمل بها وحدها، بل العمل بها إذا لم يعارضها أخرى، والمدافعة إذا عارضتها أخرى(١)(٢)، مثلُها كالشهادات في خصومات العباد.

فمن لم يثبت المدافعة بعد التساوي، فهو الذي ترك العملَ بحقيقة الحجج وحُكْمِهَا في هذه الحالة.

فالخصم سَوَّى بين محتمل الحال، وبين محتمل اللفظ الذي ورد مخصصا(٣)، فسلب حكم العموم بالاحتمالين قطعا.

وفرق أصحابنا بين محتمل اللفظ ومحتمل الحال، فألغوا اعتبارَ محتمل الحال، لأنه [أمر](٤) باطن، واعتبروا(٥) محتمل اللفظ، لأنه [أمر](٦) ظاهر على ما بينا، وسواء عندنا، الأمر والنهي، والخبر، لأن صيغة العموم توجد في الكل.

---

(١) (ب/ ٥٣/ ل).

(٢) أي: أحد الشيئين: أحدهما: العمل عند عدم المعارضة، والثاني: المدافعة عند وجود المعارضة.

(٣) محتمل الحال هو: إرادة الخصوص عند ورود النص العام، ومحتمل اللفظ هو: احتمال أن يكون النص الخاص معولا، فيصير مبينا أن بعض الصور، لم يدخل تحت العامِّ. (هل).

(٤) سقطت الزيادة من (ت).

(٥) في (ل): فاعتبروا.

(٦) الزيادة سقطت من (ت) (ق).

وأما ما امتنع [العمل][(١)] بعمومه لمعنى في المحل قارن الخطاب، فلا عموم له فيما بقي، بدليل ما ذكرنا في: (باب العام إذا خص منه شيء ما حكمه في البقية)[(٢)].

وأما المشترك:

فحكمه: التوقف فيه بلا اعتقاد حكم معلوم، سوى أن المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح، لما ذكرنا أن المشترك ما يمتنع تعميم معانيه أو أساميه بحكم التعارض والتدافع على السواء، فالشركة تنبئ عن المساواة، فأما إذا لم يكن على السواء فذلك احتمال، ولا يصار إليه إلا ببيان زائد، والأصل في تعارض الأدلة، الوقف على اعتقاد أن الثابت منها بحكمه حق[(٣)].

---

(١) سقطت الزيادة من (ق).

(٢) وسيأتي قريبا إن شاء الله تعالى.

(٣) وكذلك يشترط أن لا يترك طلب المراد به، إما بالتأمل في الصيغة، أو الوقوف على دليل آخر يتبين المراد به، لأن كلام الحكيم لا يخلو عن فائدة، ومَثَّلَ الإمام السرخسي لذلك بقول الرجل: (غصبت من فلان شيئا)، فإن أصل الإقرار يصح، ويجب به حق للمقر له على المقر، إلا أن في اسم الشيء احتمالا في كل موجود على التساوي، ولكن بالتأمل في صيغة الكلام، يعلم أن مراده المال، لأنه قال: (غصبت)، وحكم الغصب لا يثبت شرعا إلا فيما هو مال، ولكن لا يعرف جنس ذلك المال، ولا مقداره بالتأمل في صيغة الكلام، فيرجع فيه إلى بيان المقر حتى يجبر على البيان، ويقبل قوله إذا بين ما هو محتمل)، أصول السرخسي (١/ ١٦٣)، وانظر أيضا: شرح المنار لابن ملك (ص/ ٣٤١) - كشف الأسرار (٢/ ٦٠-٦١).

وأما المؤول:

فحكمه: حكم الظاهر، إلا أن الظاهر بنفسه يوجب العلم بحكمه قطعا، وهذا يوجب غالب الرأي، كخبر الواحد(١)، والله تعالى أعلم.



(١) فالظاهر يوجب العلم بحكمه، وبالتالي يوجب العمل به من باب أولى، وأما المؤول: فإن لا يوجب العلم، بل يوجب غلبة الظن، ولكن يجب العمل به على احتمال الغلط بما جاء في تأويل المجتهد، فإن المجتهد يخطئ ويصيب، وذلك لأن التأويل إن ثبت بالرأي، فالرأي يحتمل الصواب والخطأ، فيكون الثابت به محتملا، وإن كان بخبر الواحد، فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا، انظر: الباني (ص/ ١٤.١٥) - تسهيل الوصول (ص/ ٨٣) - الكنكوهي على أصول الشاشي (ص/ ٤١).



القول في العام
إذا خُصّ منه شيء

اختلف القائلون بالعموم فيه على أربعة أقوال :

ـ رأيت عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله، وكثيرٍ من كبار شيوخنا[1] أن العام إذا خُصَّ منه شيء، وجب الوقف فيه حتى يأتي البيان، من غير إسناد إلى السلف.

ونص أبو الحسن رحمه الله: إنه شيء أقوله من عندي[2].

(١) كعيسى بن أبان، وأبي ثور، وأبي عبد الله الجرجاني، ومحمد بن شجاع، وحكى الغزالي القول به عن القدرية أيضا، كما نسبه إمام الحرمين إلى كثير من فقهاء الشافعية والمالكية والحنفية، والجبائي وابنه، والرازيُّ إلى الفقهاء وآخرين، انظر: أصول السرخسي (١/ ١٤٤) - كشف الأسرار (١/ ٦٣٢) - نور الأنوار (ص/ ٧٣) - المحصول (٣/ ١٧) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٢٢٧) - إرشاد الفحول (ص/ ١٣٨).

(٢) ونص كلامه: (إن هذا مذهبي، ولا يمكنني أن أعزيه إلى أصحابنا)، الفصول (١/ ٢٤٦).

هذا وقد نقل الإمام الجصاص رحمه الله هذا القول عن شيخه (أبي الحسن الكرخي) مع تفصيل، فقال: (كان شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه يقول في العام إذا ثبت خصوصه، سقط الاستدلال باللفظ، وصار حكمه موقوفا على دلالة أخرى من غيره، فيكون بمنزلة اللفظ المجمل المفتقر إلى البيان، وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ، وبين الدلالة من غير اللفظ إذا أوجب التخصيص، فيقول: إن الاستثناء غير مانع بقاء حكم اللفظ فيما عدى المستثنى، لأن الاستثناء ←

وعلى هذا القول، يجب أن يثبت منه أخصُّ الخصوص إذا كان معلوما.

- وقال بعضهم: إن خُصَّ[(١)] منه شيء مجهول، فالجواب على هذا، وإن خُصَّ منه شيء معلوم، بقي الباقي على عمومه على ما كان قبل التخصيص[(٢)].

- وقال بعضهم: إن خصَّ منه شيء مجهول، لم يثبت به الخصوص[(٣)].

- قال القاضي أبو زيد ﷺ: والذي ثبت عندي من مذهب السلف، أنه يبقى على عمومه بعد التخصيص في الفصلين

← لا يجعل اللفظ مجازا، ولا يزيله عن حقيقته، ودلالة التخصيص من غير جهة اللفظ، تجعل اللفظ مجازا، وتزيله عن حقيقته، لأن الحقيقة هي العموم)، الفصول في الأصول (١/ ٢٤٦).

ولعل السبب في عدم تعرض الإمام الدبوسي لهذا التفصيل هو: أن ما ذكره الكرخي رحمه الله من التفصيل، ليس في الواقع محل نزاع بينه وبين غيره من الحنفية، لأن المخصص إذا لم يكن موصولا، بل كان متراخيا، لا يسمى تخصيصا عندهم، بل نسخا، كما هو مصرح به في كتب القوم، انظر على سبيل المثال: شرح ابن ملك على متن المنار (ص/ ٢٩٦ - ٢٩٨) - نور الأنوار (ص/ ٧١).

(١) (أ/ ٥٤/ ل).

(٢) هو قول أكثر الحنابلة، ونسبه ابن اللحام إلى الجمهور واختاره، كما اختاره الإمام الرازي من الشافعية، انظر: تيسير التحرير (١/ ٣١٣) - مختصر ابن اللحام (ص/ ١٠٩) - المحصول (٣/ ١٧).

(٣) نسبه الغزالي إلى جمهور المعتزلة، المنخول (ص/ ١٥٣).

جميعا[(١)]، ولكن غير موجب للعلم قطعا، كما قاله الشافعي رحمه الله قبل الخصوص[(٢)].

أما أبو الحسن الكرخي رحمه الله، فإنه احتج بأن العام[(٣)] إذا خُصَّ منه شيء، زالت حقيقته[(٤)] وصار مجازا، ومجازه في إرادة

---

(١) أي: في الفصل الذي خُصَّ منه شيء معلوم، وفي الفصل الذي خُصَّ منه شيء مجهول.

(٢) وهذا الذي ثبت عند الإمام الدبوسي رحمه الله قول أكثر الحنفية، والشافعية، والمالكية، انظر: أصول البزدوي (ص/ ٦٣) - أصول الشاشي الحنفي (ص/ ٢٦) - المنار مع شرحه وحوشيه (ص/ ٢٩٦) - جمع الجوامع (٢/ ٦) - المنخول (ص/ ١٥٣) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٢٢٧).
هذا وقد نقل بعض الأصوليين اتفاقَ العلماء بل إجماعَهم على أن المخصص إذا كان مجهولا، لا يحتج بالعام بشيء من أفراده، كما لو قال تعالى: (اقتلوا المشركين إلا بعضهم)، فلا يُحْتَجُّ به على شيء من الأفراد بلا خلاف، إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج، وأيضا إخراج المجهول من المعلوم، يُصَيِّرُه مجهولا، فمحل الخلاف إذا: (العام الذي خُصَّ بمبين)، فهل يكون حجة في الباقي أم لا؟ اختلفوا فيه على مذاهب، أشهرها ثلاثة مذاهب:
الأول: إنه حجة في الباقي، ذهب إليه الجمهور، واختاره الآمدي وابن الحاجب، والشوكاني.
الثاني: إنه ليس بحجة فيما بقي، وإليه ذهب عيسى أبان من الحنفية.
الثالث: الوقف، فلا يعمل به إلا بدليل، انظر تفصيل الأقوال وأدلتها في: الفصول (١/ ٢٤٥ - ٢٤٦) - أصول السرخسي (١/ ١٤٤) - أصول البزدوي مع الكشف (١/ ٦٢١ - ٦٢٤) - المحصول (٣/ ١٧) - الإحكام للآمدي (٢/ ٢٢٧ - ٢٢٨) - شرح تنقيح الفصول _ (ص/ ٢٢٦) - العدة (٢/ ٥٣٣) - البحر المحيط (٣/ ٢٦٦ - ٢٧١) - إرشاد الفحول (ص/ ١٣٧ - ١٣٨).

(٣) في (ق): فإنه احتج وقال بأن العام.

(٤) وهي التعميم، (هل).

المتكلم البعض منه، وذلك البعض مجهول، فلم يبقَ حجة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ١٩﴾ [فاطر: ١٩]، فإنه لما امتنع القول بعمومه، وجب الوقف فيه، على ما يأتيك بيانه.

ولأن التعميم فيما بقي حقيقة، والكلام قط لا يشتمل على الحقيقة والمجاز(١)، بخلاف الكلام إذا استثني منه شيء معلوم، فإن الباقيَ يبقى على عمومه، لأن المستثنى بالنص، غير داخل تحت الجملة نصا، ويصير كأنه ما تَكَلَّمَ إلا بالباقي بعده، والباقي بعده كله ثابت على حقيقته، إلا أن يكون أخص الخصوص معلوما، فيجب القول به، لزوال الجهالة.

ولأن دليلَ الخصوصِ في حق حكم النص، بمنزلة الاستثناء، لأنه يبين أن الثابت من حكمه، ما بعده، وإن فارق الاستثناء في صيغة اللفظ، على ما نبين.

وإذا صار في الحكم كالاستثناء، قلنا: إن كان دليل الخصوص مجهولا، يوجب جهالةَ ما بقي حكما(٢)، فيصير كاستثناء بعضٍ مجهولٍ.

وكذلك إن كان دليل الخصوص معلوما، لأنه يحتمل أن يكون معلولا بعلة(٣) موجبة أكثر مما يوجبه النص، فيتضمن جهالة على الاحتمال والشك، فيوجب شكا فيما بقي من الحكم، كاستثناء فيه شك، فإنه يوجب شكا في المستثنى منه، كقولك: (والله لا أكلم

(١) أي: دفعة واحدة.
(٢) في (ت): لا يوجب جهالة ما بقي حكما.
(٣) في (ت): معلوما بعلمه.

الناس[١] إلا زيدا أو عمرا)، فإنهما لا يدخلان تحت اليمين، لدخولهما تحت الاستثناء بالشك.

فأما الذين[٢] فرقوا بين تخصيص المجهول والمعلوم، فإنهم ذهبوا [في ذلك][٣] إلى أن تخصيص العموم بدليل منفصل[٤]، بمنزلة التخصيص بالاستثناء، إذا الخصوص لا يثبت إلا بدليل يبين لنا أن المراد به ما بعده، وأن قدر المخصوص لم يدخل تحته، كالاستثناء، فأما الطارئ الذي يرفع بعد ثبوته، فهو نسخ، وإذا كان كذلك، كان بمنزلة الاستثناء.

ثم استثناء المعلوم، لا يُسْقِطُ عمومَ ما بقي، واستثناءُ المجهول يُسْقِطُ ويوجب الوقف إلى البيان، فكذلك التخصيص.

فعلى قول هذا القائل، لا يصح الاحتجاج بعموم آية البيع[٥]، لأنه خُصَّ منه الربا، وإنه[٦] مجهول[٧]، ولا بآيات

---

(١) (ب/ ٥٤/ ل).

(٢) في (ق): وأما الذين.

(٣) سقطت الزيادة من (ت) (ق).

(٤) أي: بكلام مستبد. (هل).

(٥) وهي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥].

(٦) في (ق): وهو.

(٧) وذلك لأن البيع في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥]، عامٌّ، لدخول لام الجنس أو الاستغراق فيه، فيشمل البيع المشتمل على الربا، والخالي عنه، فخص منه الربا، وهو مجهول، لأنه في اللغة: الفضل المطلق، والبيع إنما شرع للفضل، فلو يكون الفضل المطلق حراما، ينسد باب البيع، فعُلِمَ أن المراد به غيره، فصار مجهولا، فبيَّنه النبي ﷺ بقوله: ←

الحدود[١]، لأنه خُصَّ منها حالة الشبهة[٢] وهي مجهولة[٣].

وأما الذين قالوا: إن تخصيصَ المجهول ساقط حكمه قبل البيان، وإنه يبقى على العموم بعد الخصوص المجهول والمعلوم موجبا للعلم، فقد ذهبوا إلى أنَّ التخصيصَ لا يكون إلا بدليل منفصل عن العامِّ، له موجب في بعض ما تناوله العامُّ بخلافه، على سبيل ما لو تأخر كان نسخاً، فإذا جاء مقارنا، كان بيانا.

← «الحنطة بالحنطة . . .» انظر: الباني شرح الحسامي (ص/١٠ - ١١).

(١) مثل: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور: ٢]، و﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، و﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣]. (هل).

(٢) عن ابن عباس مرفوعا: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»، وفي قصة طويلة أنهم وجدوا شيخا سكران، فأقام عمر رضي الله عنه عليه الحد، فلما فرغ، قال: يا عمر! ظلمتني، فإنني عبد، فاغتم عمر، ثم قال: إذا رأيتم مثل هذا في هيئته وسمته، وفهمه، وأدبه، فاحملوه على الشبهة، فإن رسول الله ﷺ قال: «ادرؤوا الحدود بالشبهة»، وفي سنده من لا يعرف، وفي الباب ما أخرجه الترمذي، والحاكم، والبيهقي، وأبو يعلى، من طريق الزهري، عن عروة، عن عائشة مرفوعا: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ في العقوبة»، وفي سنده يزيد بن أبي زياد، وهو ضعيف، لا سيما وقد رواه وكيع عنه موقوفا، وقال الترمذي: (هو أصح)، قال: (وقد روي عن غير واحد من الصحابة أنهم قالوا ذلك)، انظر: المقاصد الحسنة (ص/٥٠ - ٥١).

(٣) أي: لا يعرف أي شبهة تعتبر، ولهذا اختلفوا فيها، ولو كانت الشبهات الواردة في الحديث معلومة ظاهرة، لما وقع الخلاف فيها.

وإذا كان كذلك، لم يتغير بالثاني صيغة الكلام الأول، كما في النسخ، وكيف تتغير؟ ولم يتصل بالصيغة، بل انفصلت عنه، وكلٌّ كلامٌ تامٌ بنفسه، وإذا لم يتغير[١]، وجب اعتبارُ كلِّ صيغةٍ في نفسها على حدة.

ثم صيغة العام للتعميم، وقد خرج من أهله، فصح خروجه، وأضيف إلى محل قابل للعموم، فانعقد موجباً للعموم، إلا أنه امتنع عن العمل في بعض المحال لمانع على سبيل المدافعة، وهو النص الذي يخصصه، فتغير حكمه بقدر المانع[٢]، لأن صيغته لم تتغير به، وإذا لم تتغير الصيغة[٣] - وهي للتعميم يقينا -، بقي كذلك وراء ما ثبت الخصوص، والخصوص إنما يثبت بقدر ما يَتَبَيَّنُ بالخاص.

فأما ما لم يَتَبَيَّنْ منه، بأن[٤] كان دليل الخصوص مجملا، فلا يمتنع به[٥]، لأنه لا مساواة بين الظاهر والمجمل، بل المجمل مما لا يجب العمل به حتى يلتحق به البيان، فيصير في حق العمل، كنص لم ينـزل بعد.

---

(١) في (ق): وإن لم يتغير.
(٢) في (ق): فيعتبر حكمه بقدر المانع.
(٣) في (ق): وإذا لم تتغير به الصيغة.
(٤) (أ/٥٥/ل).
(٥) في (ق): فلا يمنع به.

ألا ترى أنه لو طرأ المجمل على ظاهر ناسخا، لم يثبت به النسخ حتى يتبين، بخلاف الاستثناء، فإنه يَرِدُ على صيغة الكلام، فيستخرج منه بعضه، فيصير كأنه لم يُتَكَلَّمْ بالمستثنى، وإنما تُكُلِّمَ بالباقي بعده.

ألا ترى أن الاستثناء لو فُصِلَ - وهو قوله: إلا كذا - لم يكن له موجب بنفسه، وإذا اعتبر المستثنى منه مع الاستثناء كلاما واحدا أوجبت الجهالة في الاستثناء، جهالة في المستثنى منه، والشك فيه، شكا في الأصل، فيصير الأصل مجهولا محتملا، فلا يجب العمل به حتى يرد البيان.

وههنا(١) لما انفصلا في حق الصيغة، اقتصرت الجهالة على دليل الخصوص، فيبقى الآخر(٢) على ظاهره معمولا به.

وهذا بخلاف قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٨]، لأن الكلام إنما يصح في نفسه إذا خرج من أهله وأضيف إلى محل يقبله، فإن بيعَ المجنون ضائع، لأن المجنون ليس بأهل له، وبيع العاقل حرا، ضائع، لأنه(٣) ليس بمحل للبيع.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾﴾ [فاطر: ١٩] إنما

---

(١) في (ت): وهذا.
(٢) وهو العام.
(٣) أي: الحر.

لم يثبت عمومه، لأن المحل غير قابل للعموم، لأن نفي المساواة بينهما مضاف إليهما، وهما غير قابلَيْنِ لعمومه[١]، لتساويهما في الوجود، والعقل، والإنسانية، والحيوانية[٢]، فضاع هذا الكلام من حيث اقتضاء العموم لعدم المحلية، فلم يبق إلا الخاص، وإنه مجهول، وكان كالذي استثني منه شيء مجهول، لأن المستثنى يصير غير ثابت في نفسه، كأن المتكلم لم يتكلم إلا بالباقي بعده.

فأما إذا كان المحل قابلا في نفسه، والكلام صدر من أهله، ولم يستثن منه شيء، حتى صح مخرجه وقراره، فالعمل[٣] به لا يمنع إلا لمانع، فيتقدر بقدره، كما في الكلام إذا استثني منه طرف.

وكالبيع بشرط الخيار، لا يضيع أصلا، لوجوده من أهله في محله، ولكن يمتنع العمل به بقدر المانع، وكما إذا استحق بعض المبيع، امتنع عمل البيع فيه بقدره.

وأما القول الرابع الذي عليه جمهور العلماء، وهو: أن العامَّ إذا خُصَّ منه شيء معلوم أو مجهول، بقي على عمومه، [ولكن][٤] غير موجب للعلم قطعا، كما قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قبل التخصيص.

والدليل على أنه مذهب الجمهور من العلماء: أنَّا توارثنا

---

(١) أي: لعموم النفي. (هل).

(٢) الإنسانية باعتبار النوع، والحيوانية باعتبار الجنس.

(٣) (ب/ ٥٥/ ل).

(٤) سقطت الزيادة من (ت).

الاحتجاج بالعامِّ في أحكام الحوادث(١)، وما فيها(٢) عموم لم يثبت خصوصه(٣).

والدليل على أنه(٤) غير موجب علما، أنا توارثنا أيضا تخصيصها بالقياس وبخبر الواحد.

والمعقول يدل عليه، وهو أن دليلَ الخصوص يشبه دليل

---

(١) مثال ذلك: ما روي أن فاطمة رضي الله عنها احتجت على أبي بكر رضي الله عنه في ميراثها من أبيها ﷺ بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، مع أن الكافر والقاتل خصوا منه، ولم ينكر أحد من الصحابة احتجاجها به، مع ظهوره وشهرته، بل عدل أبو بكر رضي الله عنه في حرمانها إلى الاحتجاج بقوله عليه الصلاة والسلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»، وعلي رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين بقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣]، مع كون الأخوات والبنات مخصوصة منه، وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة رضي الله عنهم، ولم يوجد له نكير، كذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم، بحيث يعد إنكاره من المكابرة، فكان إجماعا، كشف الأسرار (١/ ٦٢٨ - ٦٢٩).

(٢) لفظة (ما) في: (وما فيها) نافية، أي: وليس فيها عموم لم يثبت خصوصه.

(٣) ومن احتجاجات العلماء بالعام الذي ثبت خصوصه، احتجاجهم على فساد البيع بالشرط، بنهي النبي ﷺ عن بيع وشرط، مع أن هذا عام دخله خصوص، فإن شرط الخيار قد خُصَّ منه، كما احتجوا على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله ﷺ: «الجار أحق بصقبه»، وهذا عام قد دخله خصوص، فإن الجار عند وجود الشريك، لا يكون أحق بصقبه، كما استدل محمد بن الحسن من الحنفية على عدم جواز بيع العقار قبل القبض، بنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض، وقد خُصَّ منه بيع المهر قبل القبض، وبيع الميراث قبل القبض، وبيع بدل الصلح قبل القبض، انظر: كشف الأسرار (١/ ٦٢٧ - ٦٢٨).

(٤) في (ق): والدليل عليه أنه.

النسخ من حيث الصيغة، ويشبه الاستثناء في حق الحكم.

أما في حق الصيغة: فلما ذكره الأول[١] أنه لا اتصال بين النصين، وكل واحد منهما كلام تامٌّ بنفسه وردا منفصلين، حتى لو كانا متراخيين، كان الثاني ناسخا للأول[٢]، فمن هذا الوجه، يجب بقاء العموم فيما لم يثبت خصوصه قطعا، كما يجب فيما لم يتناوله[٣] نسخه قطعا.

وأما من حيث الحكم: فلأن دليل الخصوص يبين لنا أن قدر المخصوص منه، لم يدخل تحت العموم حكما، كالاستثناء بخلاف النسخ، فلم يجز[٤] الاعتبار بأحدهما، بل اعتبر في كل باب بنظيره.

فنقول: في حق الصيغة يعتبر بالنسخ، كأنَّ الحكمَ كان ثابتا ثم ارتفع، إذ صح مخرجه، وانعقد في محل قابل للعموم.

ألا ترى أنهم قالوا فيمن اشترى عبدين بألف درهم، فإذا أحدهما مدبر، إن البيعَ نافذٌ على الباقي بحصته من الثمن، كأنهما كانا عبدين، ونفذ البيع فيهما جميعا، ثم هلك أحدهما قبل القبض، فإن الباقيَ يبقى بحصته من الثمن.

---

(١) في (ق): فكما ذكره الأول.
(٢) في (ل): نسخا للأول.
(٣) في (ت): فيما لم يثبت، وفي (ق): فيما لم يتناول.
(٤) في (ت): فلم يجب.

ولم يعتبر بما لو كان باع عبديه[١] بألف درهم إلا هذه بحصته من الألف لأحدهما بعينه، فإن البيع يفسد في الباقي، كأنه باعه وحده بحصته من الألف لو قُسِّمَ عليه وعلى الآخر على قدر القيمة[٢]، وكذلك لو كان أحدهما حرا، لأن الاستثناء يبطل الصيغة، فيجعله متكلما ببيع الذي بقي بعد الاستثناء وحده، كأنه ما تكلم بالآخر، فيصير بائعا بثمن مجهول، والجهالة تمنع الصحة.

وكذلك إذا كان أحدهما حرا، لبطلان الكلام فيه، لعدم المحل.

وفي مسألة المدبر، لا يكون هكذا[٣]، لأن البيع عمَّمَهُمَا، وهما جميعا محل له، لقيام المالية المتقومة التي تقصد بالأشرية، وانعقدت الصيغة موجبة عمومها، ولكن النفاذ والعمل امتنع في المدبر، لمانع فيه من استحقاق له، فاعتبر في حق الانعقاد جملته، وجملة الثمن معلومة، وإن كان المدبر في حكم

---

(١) (أ/٥٦/ل).

(٢) جاء في جميع النسخ بعد جملة: (وعلى الآخر على قدر القيمة)، عبارة: (وكذلك لو كان أحدهما حُرًّا)، إلا أن في نسخة (ل) شطب عليها، وسيذكر المصنف رحمه الله هذه الجملة - وهي مسألة مستقلة - بعينها بعد هذه الفقرة، فذِكْرُها ههنا غير صحيح، وأما كيف اتفق جميع النساخ على كتابتها في هذا المكان؟ لا أدري، والله تعالى أعلم، ولكن لمَّا وقع الاتفاق من جميع النساخ على كتابتها في هذا المحل، لم أسمح لنفسي بتركها، فاتبعتهم في كتابها.

(٣) في (ق): لا يصير هكذا.

الاستحقاق والعمل به كأنه لم يدخل تحته، وجعل كأنه خرج بعد الدخول في [حق][1] الصيغة، فلم يفسد العقد في الآخر، لأن طريان الجهالة، لا يوجب فساد العقد.

وكذلك إذا باع عبدين له بألف [درهم][2] على أنه بالخيار ثلاثة أيام في واحد منهما بعينه، فإن ثمنه لا يجب، والبيع لا يعمل فيه، ويصح في الآخر ويعمل.

وكذلك يبقى على الصحة لو فسخ العقد في الذي فيه الخيار لهذا المعنى، واعتبر بالذي ملك ثم فسخ، وهذه مسألة لا خلاف فيها.

وإذا كان كذلك، اقتصرت جهالة دليل الخصوص أو الشك، عليه، ولم تتعد إلى العامِّ في حق الصيغة، فلا يصير العامَّ مجملا مجهولا أو مشكوكا فيه، بما وقع في دليل الخصوص كما لو جاء ناسخا وهو مجمل في نفسه، فإن الأول لا يصير منسوخا به، حتى يقترن به البيان، ولكن لما كان في حق الحكم بمنزلة الاستثناء[3] - على ما بَيَّنَّا أنه يتبين به أنه لم يدخل تحت العموم حكما، وإن دخل صيغة - اعتبر بالاستثناء في حق الحكم، فالجهالة في دليل الخصوص، توجب جهالة في حكم العموم، فلا يبقى يقينا.

---

(١) سقطت الزيادة من (ق).

(٢) سقطت الزيادة من (ل).

(٣) (ب/٥٦/ل).

وكذلك إن كان الخاص معلوما، لأن النص معلول عندنا في الأصل ما لم يتبين خلافه، والعلة تكون أعمَّ من النص، فتتعدى إلى ما وراءَه، ولكن لا يجب العمل به ما لم يقم دليل التزكية على ما يأتيك بيانه، فيصير بمنـزلة النص المجمل الذي هو حجة، ولكن لا يجب العمل به إلا ببيان.

فمن حيث قيامُ دليلٍ موجبٍ حكما بخلاف العامِّ، لم يبق العامُّ موجبا علما على سبيل القطع، ومن حيث لم يجب العمل بالدليل الذي يوجب التخصيص، بقي العامُّ معمولا به، والنص المعلوم الذي ورد مخصصا، أو المجهول لما احتمل البيان بتفسيره أو بتعليله، كان بمنزلة إرادة المتكلم التي اعتبرها الشافعي رحمه الله.

إلا أن النص ظاهر، فاعتبر بالإجماع، والإرادةَ باطنة، فلم نعتبرها بخلاف الاستثناء، لأنه تكلم بالباقي بعد الاستثناء(١)، ويصير قدر المستثنى كأن لم يُتَكَلَّمْ به.

وإذا كان هكذا لغة على ما يأتيك [بيانه](٢) في بابه، وجب العمل بالباقي قطعا، لعدم دليل يعارضه بنصه أو بعلته، لأن ما صار عدما حكما، لا يعلل.

وبخلاف الناسخ، لأن الأول لما تقرر حكمه، لم يجز رفعه

---

(١) في (ت): بعد الثنيا، وفي (ق): بعد التقيا.
(٢) سقطت الزيادة من (ل).

في زماننا هذا إلا بدليل مثله، حتى لم يجز رفع الكتاب بالخبر الواحد[(١)] ولا بالقياس، فإذا جاء الناسخ خاصا، فباحتمال أن يكون معلولا، لم يمكن[(٢)] تغيير حكم العام الذي بقي، لامتناع جواز نسخ ما ثبت بالنص، بعلة مُجْتَهَدٍ فيها[(٣)].

فأما إذا كان مخصصا، وهو بيان أن قدر المخصوص لم يُرَدْ بالكلام، لم يثبت موجَبُ العامِّ قطعا، وفي معارضته حال ثبوته[(٤)]، دليل يمنع الدخولَ تحته قطعا أو احتمالا، بل إذا ثبت المعارضة قطعا، لم يدخل تحته قطعا، فإذا كان احتمالا، لم يمنع الدخولَ[(٥)]، بل دخل على احتمال أنه خارج إذا تبين ما احتمل.

كما في الاستثناء على ما مرَّ فيمن حلف لا يكلم الناس إلا زيدا أو عمرا، أنه لا يحنث إذا كَلَّمَهُمَا جميعا، لأن الاستثناء لبيان التكلم بالباقي بعده، فإذا وقع الشك في الاستثناء، وقع في الثابت بعده، فلم يثبت بالشك.

وكذلك فيما نحن فيه، لما احتمل النص الخاص أن يكون معلولة بعلة تعمل بها، تعدى حكم الاحتمال إلى ما بقي،

---

(١) في (ق): بخبر الواحد.
(٢) في (ت): لا يمكن، وفي (ق): لم يكن.
(٣) في (ق): بعلة محتمل فيها.
(٤) (أ/٥٧/ل).
(٥) في (ق): لم يمتنع الدخول.

وبالاحتمال لا يمتنع العمل بالأول، ولكن اليقينَ يزول عنه به، وبعد التعارض يبقى ما كان ثابتا على ما كان، بمعنى أنه كان ثابتا، فلا يزول إلا بدليل، وما كان طريقُ بقائه عدمَ الدليل، لم يكن فيه يقين بوجه، لأنه لا يثبت إلا بدليل.

وكان هذا، دون الثابت بخبر الواحد والقياس، ولهذا جَوَّزْنَا تركَ العموم الذي ثبت خصوصه، بالقياس، ولم نُجَوِّزْ تركَ موجَب الخبر الواحد بالقياس.

وتبين بما قلنا: أن هذا العموم الذي يخص منه شيء، ليس كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٨]، لأن الصيغة منه، لم تنعقد موجبة للعموم، لفقد المحل، فأشبه الذي فسدت صيغته باستثناء بعضٍ مجهولٍ، حتى صارت العبرة لما بقي(١) من الصيغة.

ألا ترى أنهم قالوا في الرجل إذا اشترى عبدين بألف درهم، فإذا أحد هما حُرٌّ، كان البيع فاسدا في الباقي، كما لو كانا عبدين، فقال: إلا هذا بحصته من الألف، لأن الحُرَّ ليس بمحل للبيع، فسقطت صيغة النص بقدره، كما لو سقط بالاستثناء.

فيكون على هذا آية البيع عامة، لأنه ظاهر، وقوله: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] كلام آخر معطوف عليه وليس باستثناء، فإجمال الربا فيه، لا يوجب إجمالا في آية البيع، ولكن لا يكون

---

(١) في (ت): بما بقي.

موجبا علما على سبيل القطع(١)، والله تعالى أعلم.

(١) وحاصل ما ذكره الإمام المصنف رحمه الله ومن سلك مسلكه من الاستدلال في أن بقاء العامِّ حجة بعد الخصوص هو: أن دليل التخصيص في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] يشبه الاستثناء باعتبار حكمه، وهو أن المستثنى كما لم يدخل فيما قبله، كذلك المخصوص لم يدخل تحت العامِّ، ويشبه الناسخ باعتبار صيغته، وهو أن صيغته مستقلة كالناسخ، فيجب علينا حينئذ أن نراعي كلا الشبهين، ونوفر حظ كل منهما على تقديري كون الخصوص معلوما ومجهولا، لا أن نقتصر على الشبه الأول كما اقتصر عليه أهل المذهب الأول كالكرخي ومن تبعه، ولا أن نقتصر على الشبه الثاني، كما اقتصر عليه أهل المذهب الثاني.
فنقول: إذا كان دليل الخصوص معلوما، فرعاية شبه الاستثناء تقتضي أن يبقى العام قطعيا على حاله، لأن المستثنى إذا كان معلوما، كان المستثنى منه في الأفراد الباقية على حاله، ورعاية شبه الناسخ، تقتضي أن لا يصح الاحتجاج بالعام أصلا، لأن الناسخ مستقل، وكل مستقل يقبل التعليل، فلا يدرى كم يخرج بالتعليل وكم يبقى؟ فيصير مجهولا، وجهالته تؤثر في جهالة العام، فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين، وقلنا: لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به.
وإذا كان دليل الخصوص مجهولا، فينعكس الحكم المعلوم، يعني أن رعاية شبه الاستثناء تقتضي أن لا يصح التمسك بالعام أصلا، لأن جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه، والمجهول لا يفيد شيئا، ورعاية شبه الناسخ، تقتضي أن يبقى العام قطعيا، لأن الناسخ المجهول يسقط بنفسه، فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا أيضا بين بين، وقلنا: لا يبقى قطعيا، ولكن يصح التمسك به، راجع لتوضيح أكثر في هذا المجال: كشف الأسرار (١/ ٣١٠ - ٣١٨) - أصول السرخسي (١/ ١٤٨ - ١٥٠) - شرح ابن ملك على المنار (ص/ ٣٠٠. ٣١٠) - التلويح على التوضيح (١/ ٤٤ - ٤٩).
هذا وقد ضَعَّفَ الإمام ابن الهمام رحمه الله القول بأن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العامَّ، وباعتبار الحكم يبطله، وقال: (إن إعمال الشبهين إنما يصح عند الإمكان، وهو منتف في المجهول، بل إن اعتبر الشبه، فالمتعين العمل بالشبه الأول، وهو شبه الاستثناء، لأنه معنوي، وشبه الناسخ في مجرد اللفظ، فلا ينظر إليه، وعلى هذا فالراجح: بطلان حجية العام المخصوص بمجهول كما هو قول الجمهور)، التحرير (١/ ٣١٥).



القول في بيان ألفاظ العموم[١]

ألفاظ العموم أربعة أنواع:

- **لفظ الجماعة معنى وصيغة**: كقولنا: رجال، ونساء، ومسلمون.

- **ولفظ الجماعة معنى لا صيغة**: كالإنس، والجن، والشيء.

فهما نوعا عمومٍ نصا.

ونوعان آخران لفظا:

- **عموم إبهاما[٢]، نحو كلمة (ما)، و(مَنْ)**: فإنها[٣] عامة فيمن يعقل[٤]، ....

---

(١) (ب/ ٥٧/ ل).

(٢) ومعنى الإبهام فيها: أنها تذكر مرة للعموم، وأخرى للخصوص، فليست للعموم في كل الأحوال كرجال ونساء، ولا للخصوص في كل الأحوال كزيد وعمرو، فصارت مبهمة، هذا قول بعض الأصوليين، وقال آخرون: إن معنى الإبهام فيها وفي أمثالها: أنها تقع على كل نفس وشيء، لا على معين، وأنها لا تفهم بذواتها، وإنما تفهم بصلاتها الداخلة عليها، فيصير مع صلتها، كلمة واحدة، انظر: كشف الأسرار (٢/ ٨)

(٣) الضمير راجع إلى كلمة (مَنْ).

(٤) ولها معان أربعة:

١ - تكون شرطية، مثل قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]. ←

و(ما) عامة فيما لا يعقل(١).

ونحو كلمة (الذي): فإنها عامة كالشيء، لكن على سبيل الكناية.

و(أين) و(حيث): يَعُمَّانِ الأمكنة إبهاما(٢).

و(متى): تعم الأزمنة إبهاما(٣).

و(كُلٌّ): تعم الفرد النكرة وغيره، كقولك: (كل رجل)، و(كل

← ٢ - تكون استفهامية، مثل قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

٣ - تكون موصولة، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحج: ١٨].

٤ - تكون نكرة، كقولهم: (مررت بمن معجب لك).

(١) هذا قول بعض أئمة اللغة، والأكثرون على أن (ما) يعم العقلاء وغيرهم، التلويح (١/ ٦٠).

فائدة:

قد يقال: مادام كان لفظ (ما) من ألفاظ العموم، ففي قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠]، يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن، عملا بالعموم، ويجاب: أن كون الأمر على التيسير، دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع، لأنه عند الاجتماع، ينقلب متعسرا، انظر: المرجع السابق.

(٢) قال الله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

(٣) أي: أنها لتعميم الأوقات، قال تعالى: ﴿مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤]، ومن هنا قالوا: لو قال لزوجته: (أنت طالق متى شئت)، لم يتوقف على المجلس، بل شمل جميع الأوقات، فأي وقت شاءت الطلاقَ، وقع.

زيد) و(كل الناس).

و(كُلَّمَا): تعم الفعل كلما فعلت فعلا، لأن كلمة (كل)، خلاف (البعض) لغة، فكانت مشتملة على الأبعاض.

فهذه أسماء مبهمة عامة، فكانت نوعاً.

- والنوع الأخر: (الألف واللام) إذا دخلتا على اسم غير معهود، كانتا لبيان الجنس[1].

فأما قولنا: (رجال)، فلأن واضعَ اللغة لم يضع هذه الصيغة إلا علما على جمع الآحاد من ذلك الاسم فإنك تقول: (رجل

---

(١) وعلى هذا الأساس كانت ألفاظ العموم على أربعة أقسام:

١ - لفظ الجماعة معنى وصيغة

٢ - لفظ الجماعة معنى لا صيغة.

٣ - الأسماء المبهمة.

٤ - الألف واللام إذا دخلتا على اسم غير معهود.

هذا التقسيم عند الإمام المصنف ومن تابعه من الأصوليين كالشيرازي في اللمع (ص/ ١٤.١٥) - وأبي يعلى في العدة (٢/ ٤٨٤-٤٨٥)، وأما عند غيرهم:

فمنهم من قسم ألفاظ العموم من حيث الصيغة، فجعلها قسمين: قسما كان عاما بصيغته ومعناه، وقسما كان فردا بصيغته، عاما بمعناه، وهذا طريقة عامة الحنفية، انظر: أصول السرخسي (١/ ١٥١) - فتح الغفار (١/ ٩٣) - شرح المنار وحواشيه (ص/ ٣١٠).

ومنهم من قسمها من جهة كيفية دلالة اللفظ على العموم، فكان التقسيم ثلاثيا، قسم يفيد العموم من جهة اللغة، وقسم يفيد العموم من جهة العرف، وقسم يفيده من جهة العقل، وهذا مذهب عامة المتكلمين، كالزركشي في البحر (٣/ ٦٢.٦٣) - والرازي في المحصول (٢/ ٣١١). ←

واحد)، و(رجلان اثنان)، و(رجال ثلاثة)، و(ألف) فصاعداً[1].

← ومنهم من سلك مسلك التوضيح والتفصيل، كالتفتازاني، والآمدي، والشوكاني وغيرهم، ثم كل واحد من هؤلاء اتخذ له طريقة خاصة به لهذا التوضيح والتفصيل، فمثلا: يقول التفتازاني عند تقسيمه لألفاظ العموم فيما إذا كان اللفظ عاما بصيغته ومعناه: (بأن يكون اللفظ مجموعا في المعنى مستوعبا، سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال، أو لا كالنساء، إما عاما بمعناه فقط، بأن يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله، ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط، إذ لا بد من استيعاب المعنى، وهذا أي: العام بمعناه فقط، إما أن يتناول مجموع الأفراد، وإما أن يتناول كل واحد، والمتناول لكل واحد، إما أن يتناوله على سبيل الشمول، أو على سبيل البدل، فالأول: أن يتعلق الحكم بمجموع الآحاد، لا بكل واحد على الانفراد...)، التلويح على التوضيح (١/ ٤٩)، وانظر أيضا: الإحكام للآمدي (٢/ ١٩٧) - إرشاد الفحول (ص/ ١١٦).

(١) الجمع على قسمين:
القسم الأول: جمع قلة، وهو ما يدل على العشرة فما دونها إلى الثلاثة، وأمثلته: (أفعال) كأثواب، و(أفعل) كأفلُس، و(أفعلة) كأجزية، و(فعلة)، كغلمة.
القسم الثاني: جمع كثرة، وهو ما سواها من الجموع.
وأما في كون الجمع من ألفاظ العموم، فاختلفت الآراء فيه، فذهب أكثر الأصوليين إلى أن جمع القلة إذا كان منكرا ليس بعام، لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها، وإنما اختلفوا في جمع الكثرة إذا كان منكرا، فذهب الإمام المصنف رحمه الله وكذلك عامة الحنفية، وبعض المعتزلة إلى أن الكل عام، سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة، إلا أن أنه إن ثبت في اللغة جمع القلة، يكون العموم في موضوعه، وهو الثلاثة فصاعدا إلى العشرة، وفي غيره يكون العموم من الثلاثة إلى أن يشمل الكل، وقال: الإمام الرازي رحمه الله: (الجمع المنكر عندنا يحمل على أقل الجمع وهو الثلاثة)، المحصول (٢/ ٣٧٥)، وقال الزركشي رحمه الله: (فيه وجهان عند أصحابنا: أحدهما: أنه عام، ←

ولهذا قالوا فيمن قال: (لفلان علي دراهم)، إنه يلزمه ثلاثة دراهم، إلا أن يبين أكثر من ذلك، لأن أقل ما يتحقق فيه صيغة الجمع على ما قلناه ثلاثة، وعلى ما نذكره من بعد، وما وراءها محتملة، فلم يثبت بالشك وقبل البيان[1].

وأما الإنس: فاسم خاص صيغة ما له وحدان، ولكنه عامٌّ معنى، لأنه اسم يقع[2] على جنس، والجنس يشتمل على أعداد

← والثاني: أنه ليس بعام)، البحر المحيط (٣/ ١٣٢)، وهناك أقوال وتفصيلات أخرى في الموضوع، انظر ها في: أصول السرخسي (١/ ١٥١) - التوضيح على التلويح (١/ ٥٤) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ١٧٨) - العدة (٢/ ٥٢٣) - إرشاد الفحول (ص/ ١٢٦ - ١٢٧).

(١) اختلف العلماء في أقل الجمع على مذاهب، وهي على ما ذكره الشوكاني رحمه الله ثلاثة:
المذهب الأول: أن أقل الجمع واحد، هكذا حكاه بعض أهل الأصول، وأخذه من كلام إمام الحرمين، وقد ذكر ابن فارس في فقه العربية صحة إطلاق الجمع وإرادة الواحد.
المذهب الثاني: أن أقله اثنان، وهو المروي عن عمر، وزيد بن ثابت، وحكاه عبد الوهاب عن الأشعري وابن الماجشون، قال الباجي: هو قول القاضي أبي بكر بن العربي، وسأل سيبويه الخليل، فقال: الاثنان جمع، وعن ثعلب: أن التثنية جمع عند أهل اللغة، واختاره الغزالي، وهو مروي عن كثيرين غيرهم.
المذهب الثالث: أن أقل الجمع ثلاثة: وبه قال الجمهور، وحكاه ابن الدهان النحوي عن جمهور النحاة، وقال ابن خروف في شرح كتاب سيبويه: إنه مذهب سيبويه، قال الشوكاني رحمه الله: (وهذا هو الحق الذي عليه أهل اللغة والشرع، وهو السابق إلى الفهم عند إطلاق الجمع، والسبق دليل الحقيقة)، إرشاد الفحول (ص/ ١٢٣ - ١٢٤).

(٢) في (ق): اسم علم.

كثيرة، والعبرة للمعنى لا للصورة، فكان اسما عامًّا.

فإن قيل: أليس إذا حلف: لا يشرب الماء، حنث بأدنى ما ينطلق عليه الاسم، إلا أن ينوي الجميع.

قلنا: إنما ينصرف إلى الخصوص بدلالة العرف، وهو(١) أن الحالف [في العرف](٢) إنما يمنع نفسه باليمين مما يخاف على نفسه فعلَه، وذلك في نفس شرب الماء، لا جميعه، فانصرف إليه بدلالة الحال(٣)، إلا أن ينوي الجميع فيُصَدَّقُ، لأنه حقيقة، ولو كان مجازا، لما صُدِّقَ(٤) في القضاء،كما إذا نوى التخصيص فيما هو عامٌّ(٥)، هذا جواب عامة الشيوخ.

قال [القاضي أبو زيد](٦) رحمه الله: والذي يصح عندي أن اسم الجنس عامٌّ، ولكن يتناول بحقيقته أدنى ما ينطق عليه الاسم، كما يتناول الكلَّ بحقيقته، لأن القطرة من الماء صالحة لكونها كلا، فإن المياه لو انعدمت كانت القطرة كلا، وكان الاسم

(١) أي: العرف.
(٢) بين المعقوفتين سقط من (ل).
(٣) في (ق): بدلالة إليه.
(٤) (أ/٥٨/ل).
(٥) نظيره: حلف لا يأكل طعاما، فنوى طعاما دون طعام لا يصدق، فإن الطعام عام يشمل أنواع الأطعمة، وإرادة نوع خاص منها لا تصح إلا بقرينة أو دليل، ولم يوجدا، فلم يصح.
(٦) الزيادة من (ل)، ولم ترد في (ت) (ق).

لها حقيقة[١].

وكذلك اسم (الإنس) يعم جنس بني آدم، وكان الاسم لآدم حين لم يكن إلا هو حقيقة، وكان كلَّ الجنس.

فثبت أن البعض من الجنس، صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة، وإنما صار بعضا، بمزاحمة أمثاله، لا بنقصان في نفسه، وإذا كان كذلك، ساوى البعض الكل في الدخول في الاسم، فتأدى به حكم الكل إلا بدليل يُرَجِّحُ حقيقةَ الكلِّ على الأدنى، كقولنا: (دراهم)، اسم للثلاثة حقيقة [وللأَلْفِ][٢].

ولهذا قالوا فيمن قال لامرأته: (أنت طالق الطلاق)، أو (أنت الطلاق)، ونوى الوقوع، إنها تطلق واحدة، إلا أن يعني ثلاثا، لأن (الألف واللام) لبيان الجنس، فقام الأدنى مقام الكل في تأدي حكم الخطاب به، إلا أن ينوي الكلَّ، وإن أمكن تعليق الحكم بالكلِّ، فإنه معلوم ممكن، فثبت أن العذر في الماء، ليس ما قالوه، ولكن ما قلناه والله تعالى أعلم.

---

(١) وممن تبع الإمام المصنف رحمه الله في اختياره هذا، الإمام السرخسي رحمه الله، فنقل كلامه هذا في سياق توضيح رأيه عن اسم الجنس، أصول السرخسي (١/ ١٥٥)، ثم إنه لم يشر بأدنى إشارة إلى مرجع الاقتباس، كما هو الشأن في أماكن أخرى كثيرة غير هذا عنده، وعند غيره ممن اقتبسوا من آراء الإمام الدبوسي رحمه الله، ولعل هذا الأسلوب كان متبعا في زمنهم.

(٢) سقطت الزيادة من (ت).

وأما كلمة (من)، و (ما):

فـ(مَنْ): عامة فيمن يعقل(١)، لأنك إذا قلت: (من في الدار)؟ استقام الجواب بكل من يعقل، ولا يستقيم الجواب عنه بالشاة والثوب(٢)، واستقام الجواب عنها بالواحد والجماعة(٣)، فكانت بمنزلة اسم الجنس، وإذا قلت: (ما في الدار)؟ لم يستقم الجواب عنها بالعاقل، ولكن بما لا يعقل.

ألا ترى أن فرعون لعنه الله لما قال لموسى عليه السلام: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣]؟

فأجاب موسى عليه السلام: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٤].

قال فرعون: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٧]،

---

(١) وقد ذكر بعض الأصوليين أنها تستعمل في غير العاقل أيضا، واستشهد بقوله تعالى ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ﴾ [النُّور: ٤٥]، انظر: تسهيل الوصول (ص/ ٦٦).

(٢) في (ل): بالشاة والدار.

(٣) وكذلك الاثنين والمذكر والمؤنث، حتى لو قال: (من دخل من مماليكي الدار فهو حرٌّ)، يتناول العبيد والإماء، انظر: كشف الأسرار (٢/ ١١).
ثم إن كلمة (مَنْ) تستعمل في الاستفهام، والشرط، والخبر، وتعُمُّ في الأوَّلَيْنِ، وأما في الخبر، فقد تكون عامَّةً، وقد تكون خاصةً، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلشَّيَٰطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُۥ﴾ [الأنبياء: ٨٢]، ومن هنا قال الإمام البزدوي: (وكلمة (مَنْ) تحتمل الخصوص والعموم)، أصول البزدوي (مع الكشف (٢/ ١١ - ١٢)، وهو اختيار الشافعية، كالآمدي والرازي وغيرهما، والقرطبي والأبياري من المالكية، وظاهر كلام إمام الحرمين أن (مَنْ) الاستفهامية لا تفيد العموم، انظر: البرهان (١/ ٢٤٦) - المحصول (٢/ ٣١٧) - البحر المحيط (٣/ ٧٣).

لأني سألته عن المائية[١]، وهو يجيبني[٢] عن المنية[٣].

فـ(ما): يتناول ما لا يعقل، فيكون سؤالا عن أصل الشيء أنه جوهر أو عرض[٤]، ولكن لما تعالى الله عن المائية، أعرض موسى عليه السلام عن سؤاله[٥]، فإن من شأن الحكيم إذا سمع اللغو، أن يعرض عنه[٦].

قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا[٧] ٱللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ [القَصَص: ٥٥]، لا أن هذا الكلام كان جوابا، ولكن بيان أنهم أعرضوا عن اللغو، وتحقيق الإعراض بذكر كلام مبتدأ مفيد.

فكذلك موسى عليه السلام أعرض عن سؤاله لأنه كان لغوا، وحقق الإعراض بذكر كلام مبتدأ مفيد، وهو أن الله تعالى لا يصير معلوما بذكر المائية، فقد تعالى الله عنها، ما هو بجوهر ولا

---

(١) نسبة إلى ما يسأل عنه بـ(ما).
(٢) في (ق): يجيب.
(٣) نسبة إلى ما يسأل عنه بـ(مَنْ).
(٤) في (ت): أجوهر أم عرض، وفي (ق): أهو جوهر أم عرض.
(٥) في (ق): عن جوابه.
(٦) قال المفسرون: إنما أضرب موسى عليه السلام عن سؤال فرعون، لأنه سأل موسى عليه السلام عن الجنس، ولا جنس لله تعالى، لأن الأجناس محدثة، فعلم موسى عليه السلام جهله، فأضرب عن سؤاله، وأعلمه بعظم قدرة الله تعالى التي تبين للسامع أنه لا مشاركة لفرعون فيها، الجامع لأحكام القرآن (٩٨/١٣).
(٧) (ب/٥٨/ل).

عرض، ولكن يصير معلوما بصفاته وأسمائه التي تعالى بها عن جنس المدبرين والحكماء ممن لهم عقل وتمييز.

على أن (ما): يقام مقام (مَنْ)، مجازا، وإنما الذي قلناه للحقيقة(١).

فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [محمد: ١٦]، ولم يَعُمَّ هذا المستمعين أجمع.

قلنا له: لأن الله تعالى أخبر عن معهود استمع إليه، وجعل الله تعالى على قلوبهم أكنة، و(من) في المعرفة لا تَعُمُّ، بل تَخُصُّ تلك المعرفة، لأنها صالحة للخصوص كاسم الجنس على ما ذكرنا، فيصير المراد بها إذا أضيفت إلى معرفة، تلك العين

---

(١) قال المحلاوي: (وهي، أي: (ما): موضوعة لأن تستعمل في ذوات من لا يعقل، وللمختلط ممن يعقل وممن لايعقل، كقوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الحشر: ١]، وقد تستعمل لمن يعلم، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝﴾ [الشمس: ٥]، أي ومن بناها، وإنما عَبَّرَ بـ(ما)، إشارة إلى عظمته، كأنه لفخامته، صار بحيث لم يدرك بالبصر والبصيرة، وذلك لأن الإبهام في (ما)، أكثر مما في (مَنْ)، تسهيل الوصول (ص/ ٦٦).
ثم إن من الأصوليين من قَيَّدَ استعمال (مَنْ) للعموم في العقلاء بشيئين: أحدهما: أن يكون الفعل الذي دخلت عليه صالحا لكل فرد، ليخرج ما لو قال الأمير: (من غزا معي فله دينار)، خرج منه أهل الفيء، ومن في حكمهم، الثاني: أن لا يكون الفعل المسند إليها لواحد، ليخرج ما لو قال الموكل لوكيله: (طلّق من نسائي من شئتَ)، فلا يملك إلا تطليق واحدة في أصح القولين، بخلاف ما إذا قال: (طلق من نسائي من شاءت)، فله أن يطلق من شاءت الطلاق، البحر المحيط (٣/ ٧٧).

لا غير[١].

ألا ترى أنه لو قال: (من في الدار من عبيدي الذين صاموا)، لم يتناول غير الصائمين من عبيده، لاستخباره عنهم لا غير.

فأما (من) في الاستخبار المطلق، والوعد، والمجازاة: فلا تخص عينا، فَتَعُمُّ، لعدم دليل التعيين[٢].

قال علماؤنا رحمهم الله تعالى فيمن قال لآخر: (من شاء من عبيدي العتق، فأعتقه)، فشاؤوا جميعا، فإنه يعتقهم، لعموم كلمة (مَنْ) فيمن تناولهم، وهو الذي شاء من العبيد.

فأما إذا قال: (من شئت من عبيدي عتقَه، فأعتقه)، كان له أن يعتقهم إلا الواحد، بسبب كلمة (مِنْ) التي وضعت للتبعيض[٣]

---

(١) فالحاصل: أن الأصل في (مَنْ)، العموم، ولكنها متى وصلت بمعهود، كانت للخصوص، وإذا وصلت بغير المعهود، تحتمل العموم والخصوص، قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال ﷺ: «من قتل قتيلا، فله سلبه»، انظر: أصول السرخسي (١/ ١٥٥).

(٢) وقد عَبَّر غير المصنف من الاستخبار بالاستفهام، وعن المجازاة بالشرط، وقالوا: إنها في هذين المعنيين تعُمُّ لا محالة، وأما في الوعد (وهو الخبر)، فقد تكون عامة وقد تكون خاصة، مثال الأول، قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلشَّيَٰطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُۥ﴾ [الأنبياء: ٨٢]، ومثال الثاني، قولك: (زرتُ من أكرمني)، وتريد فردا بعينه، انظر: كشف الأسرار (٢/ ٦.٥) - التلويح على التوضيح (١/ ٥٩) - فتح الغفار (١/ ٩٦).

(٣) هذا عند أبي حنيفة رحمه الله، وتفصيل رأيه في هذه المسألة: أنه لو قال: (من شئت من عبيدي عتقَه، فأعتقه)، فإن أعتقهم واحدا بعد واحد، عُتِقُوا إلا الآخر، وإن أعتقهم جملة، عُتِقُوْا إلا واحدا منهم، والخيار فيه إلى المولى، وقال ←

على ما بينا في موضعه، وقد دخلت على العبيد، وفي المسألة الأولى، دخلت على من شاء العتق، فإنه يَعُمُّ العبيد وغيرهم، فمَيَّزَ العبيدَ من غيرهم وبَعَّضَهُمْ.

فأما (مَنْ): فقد أوجب التعميم حيث لم يقتصر على الواحد، قال النبي ﷺ: «من دخل دار أبي سفيان[1] فهو آمن»[2]، وكان عامًّا، وقوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه»[3][4].

← أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: له أن يعتقهم جميعا، لأن كلمة (مَنْ) تعم العبيد، و(مِنْ) لتمييز هذا الجنس من سائر الأجناس، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ﴾ [الحج: ٣٠]، وإضافة المشيئة إلى خاص، لا يغير العموم الثابت بكلمة (مَنْ)، كما في قوله تعالى: ﴿فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢].

ووجه قول أبي حنيفة ﷺ: أن المولى جمع بين كلمة العموم، وهي: (مَنْ)، والتبعيض وهي: (مِنْ)، فصار الأمر متناولا بعضا عاما، وإذا قصر عن الكل بواحد، كان عملا بهما، وهذا حقيقة التبعيض، انظر: أصول السرخسي (١/ ١٥٥) - فتح الغفار (١/ ٩٦) - التلويح على التوضيح (١/ ٦٠).

(١) هو: صخر بن حرب بن أمية، القرشي الأموي، وكان من أشراف قريش، وقيل كان أفضل قريش رأيا ثلاثة: عتبة، وأبو جهل، وأبو سفيان، وهو الذي قاد قريشا يوم أحد، وأسلم ليلة الفتح، وشهد حنينا، وأعطاه رسول الله ﷺ من غنائمها مائة بعير وأربعين أوقية، توفي سنة اثنتين وثلاثين، انظر ترجمته في أسد الغابة (٥/ ٢١٦).

(٢) جزء من حديث طويل أخرجه مسلم عن حديث أبي هريرة في قصة فتح مكة، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة، (٤/ ٤٦٤،٤٦٦)، رقم [٨٤] (١٧٨٠).

(٣) (أ/ ٥٨/ ل).

(٤) عن قتادة ﷺ في قصة غزوة حنين أن رسول الله ﷺ قال: «من قتل قتيلا له عليه بينة، فله سلبه»، أخرجه البخاري، كتاب فرض الخمس (٦/ ٢٨٤)، ←

فأما الألف واللام: فإنها للتعريف في أصل اللغة، تقول: (رأيت رجلا ثم كلمت الرجل)، أي كلمته بعينه، قال الله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا ۝١٦﴾ [المزّمل: ١٥-١٦] أي ذلك بعينه.

وإذا لم يكن في كلامه نكرة سابقة يمكن تعريفها بالألف واللام، اقتضى ضرورةً تعريفَ جنس ما سماه، لأنه متعين من بين الأجناس بالاسم إن لم يتعين فرد من أفراد الجنس للتعريف(١).

← رقم (٣١٤٢)، مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل (٤/ ٤١٣،٤١٦)، رقم [٤١] (١٧٥١).

(١) إذا دخلت (الألف واللام) على اسم الجنس، ولم يرد به معهود، فاختلفوا فيه على أقوال:
أحدها: أنه يفيد استغراق الجنس، قال به جمهور الأصوليين، وكافة الفقهاء، وهو مذهب الإمام الشافعي، واختاره أبو عبد الله الجرجاني، ونصره عبد الجبار، وصححه إلكيا الطبري، وابن الحاجب، ونقله الإمام فخر الرازي عن المبرد والفقهاء، ونص عليه أبو يعلى في المذهب الحنبلي.
والثاني: أنه يفيد تعريف الجنس، ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل، وهو الذي اختاره الإمام الرازي وأتباعه، وحكاه صاحب المعتمد عن أبي هاشم، وصاحب الميزان عن أبي علي الفارسي.
والثالث: أنه مشترك، يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس، ولا يصرف إلى الكل إلا بدليل.
والرابع: التفصيل بين ما فيه (الهاء)، وبين ما لا (هاء) فيه، فما ليس فيه (الهاء)، للجنس عند فقدانها، وفي القسم الآخر، التوقف، نقله الأبياري عن إمام الحرمين، وقال: إنه الصحيح، والذي في البرهان، ونقله عنه المازري: أنه إن تجرد عن عهد، فللجنس، نحو: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢]، وإن لاح عدم قصد المتكلم للجنس، فللاستغراق، انظر: أصول السرخسي ←

قال علمائنا رحمهم الله تعالى فيمن حلف (لا يتزوج النساء)، فتزوج امرأة: حنث، كما إذا [حلف][1] لا يشرب الماء[2]، بخلاف ما إذا حلف (لا يتزوج نساء)، فإنه لا يحنث إلا بثلاث منهن، فجعلت الصيغة بسبب الألف والأم، عبارة عن الجنس، لأنا لو اعتبرنا معنى الجماعة صيغة الذي هو ثابت من قولنا (نساء) على التنكير، كانت الألف والأم لتعريف تلك النكرة، وذلك الاسم يتناول بعض الجنس غير معلومات، فلا يمكن تعريفهن[3]، فلغا معنى الجماعة صيغة، وكانتا لتعريف الجنس، لأن الجنس معلوم[4].

وأما النكرة من الاسم: كقول الله تبارك وتعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [النساء: ٩٢][5]، وقولنا: (اشتر لي عبدا بألف درهم)،

← (١/ ١٦٠ - ١٦١) - أصول البزدوي مع الكشف (٢/ ٢٦ - ٢٧) - البحر المحيط (١/ ٢٣٣) - العدة (٢/ ٤٨٥) - المحصول (٢/ ٣٦٧) - اللمع (ص/ ١٤).

(١) سقطت الزيادة من (ت).

(٢) فإنه يحنث بشرب قطرة منه، فكذلك هنا يحنث بتزوج أي امرأة من النساء.

(٣) في (ق): تعريفه.

(٤) فالخلاصة: أن ما تناوله صيغة الجمع، ليس معهودا لتكون الألف واللام تعريفا لذلك، فلو لم نجعله للجنس، لم تبق للألف واللام فائدة، فإذا جُعِل للجنس، كان فيه اعتبار المعنيين جميعا، معنى المعهود من حيث إنه يتناول هذا الجنس من أقسام الأجناس، فيكون تعريفا له، ومعنى العموم، من حيث إن في كل جنس يوجد معنى الجماعة، فلاعتبار المعنيين جميعا، جعلناه للجنس، هذا ما قرره شمس الأئمة في أصوله في هذا المقام، أصول السرخسي (١/ ١٥٤).

(٥) وذلك في آيات، منها قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ۝٣﴾ [المجادلة: ٣].

و(لفلان علي درهم)، فللخصوص في أصل اللغة، لأنه اسم وضع لفرد من أفراد الجملة، فتقول: (رقبة من الرقاب)، (وعبد من العبيد)، ولا تقول: (النساء من النساء)، ولا (الماء من الماء).

قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَٰهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [المزّمل: ١٥]، فالمراد بذلك الواحد(١).

وإذا كان للخصوص لغة، قلنا: إذا جاءت في الإثبات، خُصَّتْ صورة ومعنى(٢)، كقولك: (رأيت رجلا)، و(لفلان عليَّ درهم)، و(قد حججت حجة)، وكقول الله تبارك وتعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فإنها للإيجاب، ولا يجب إلا واحدة، وكقول النبي ﷺ: «في خمس من الإبل السائمة شاة»(٣)، ولا يجب إلا واحدة.

فإن قيل: أليس قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]

---

(١) أي: المراد رسول واحد.

(٢) وذلك إذا كانت اسما غير مصدر، وأما إن كانت مصدرا، فهي تحتمل العموم، فإنه تعالى قال: ﴿لَّا تَدْعُوا۟ ٱلْيَوْمَ ثُبُورًا وَٰحِدًا وَٱدْعُوا۟ ثُبُورًا كَثِيرًا ﴿١٤﴾﴾ [الفرقان: ١٤]، وصف الثبور بالكثرة، وكذا لو قال: (أنت طالق طلاقا)، ونوى الثلاث، يصح، فعلم أن المصدر المنكر يحتمل العموم في الإثبات، ألا ترى أنه لو قال: (رأيت رجلا كثيرا) لا يصح، لأنه اسم، وليس بمصدر، كشف الأسرار (٢/ ٢٦).

(٣) حديث «في خمس من الإبل شاة»، أخرجه أبو داود، كتاب الزكاة، باب زكاة السائمة، (٢/ ٩٩ - ١٠٠)، رقم (١٥٦٨)، والترمذي، كتاب الزكاة، باب في زكاة الإبل والغنم (٣/ ١٧)، رقم (٦٢١)، وابن ماجة، كتاب الزكاة، باب صدقة الإبل (١/ ٥٧٣)، رقم (١٨٩٨)، والإمام أحمد في المسند (٢/ ١٥).

تَنَاوَلَ كلَّ رقبة، حتى قَبِلَ تخصيصَ العمياء، والمجنونة، والمدبرة من الجملة؟

قلنا: إن الآية للإيجاب، ولا يجب إلا تحرير [رقبة][1] واحدة، فأما المحل الصالح[2] للأداء فعامٌّ، ما من رقبة إلا وهي صالحة للتحرير، ولكن الصلاح ليس من حكم النص، بل كان صالحا له قَبْلَ النص، ولكن كان التحرير قبل النص غير واجب، وبالنص انقلب واجبا، فانقلب خاصًّا لا عامًّا بحكم النص[3].

كمن نذر أن يتصدق بدرهم، يلزمه درهم [واحد][4]، وكلُّ درهم يصلح لأداء الصدقة، وليس ذلك بحكم النذر، بل كان صالحا لها قبل النذر.

ولهذا قيل: إن النكرة إذا كَرَّرْتَ ذِكْرَهَا، كانت الثانية[5] غير الأولى، قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ [الشرح: ٥-٦]، قال ابن عباس: (لن يغلب عسر يسرين)[6]،

---

(١) سقطت الزيادة من (ت).

(٢) (ب/ ٥٩/ ل).

(٣) قال الإمام الرازي ﷺ: (النكرة في الإثبات إذا كانت خبرا، لا تقتضي العموم، كقولك: (جاءني رجل)، وإذا كان أمرا، فالأكثرون على أنه للعموم، كقوله: (اعتق رقبة)، والدليل عليه، أنه يخرج عن عهدة الأمر بفعل أيها كان، ولولا أنها للعموم، لما كان كذلك)، المحصول (٢/ ٣٤٤).

(٤) سقطت الزيادة م (ل).

(٥) في (ل): كان الثاني.

(٦) ما نسب إلى ابن عباس، روي مرفوعا وموقوفا، وقد عزاه السيوطي للحاكم ←

لأن اليسرَ كُرِّرَ بلفظ النكرة[١].

وهذا لأنها تتناول واحدا من الجملة غير عين، ولو انصرفت الثانية إلى الأولى، لتعينت ضرب تَعَيُّنٍ، بأن لا يشاركها غيرها فيه، ولو كانت عامة، لما كانت شيئا آخر بالتكرار، لأن المسمى على العموم واحد في البابين، كاسم الجنس.

ولهذا قال أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيمن قال: (لفلان علي ألف درهم)، وأشهد، ثم كررها في مجلس آخر وأشهد: كانا مالين على اعتبار الحقيقة.

← عن الحسن مرسلا، وصَحَّحَ إسناده، قال المناوي شارحه: (لكن في مراسيل الحسن خلاف، فبعضهم صححها، وبعضهم قال: هي كالريح لأخذه عن كل أحد)، وعزاه في المقاصد الحسنة للبيهقي في الشعب من هذا الطريق.
وعن ابن مسعود موقوفا أيضا، أخرجه عبد الرزاق، عن جعفر بن سليمان، عن ميمون أبي حمزة، عن إبراهيم عنه، قال: لو كان العسر في جُحْرِ ضبٍّ لتبعه اليسر حتى يستخرجه، لن يغلب عسر يسرين).
وفي الباب عن ابن عمر موقوفا، ذكره مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم، عن أبيه، أن عمر بن الخطاب كتب في كتابه إلى أبي عبيد عند ما حصر بالشام: (ولن يغلب عسر يسرين).
وقال القرطبي في تفسيره: (وجاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «لن يغلب عسر يسرين»، انظر: المقاصد الحسنة (ص/ ٥٣٨ . ٥٤٠) - كشف الخفاء (٢/ ١٩٥ - ١٩٧) - الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة (ص/ ١٥٢) - معجم الزوائد (٧/ ١٤٢) - الجامع لأحكام القرآن (٢٠/ ١٠٧) - تفسير القرآن العظيم (٤/ ٥٢٥ - ٥٢٦) - فتح القدير للشوكاني (٥/ ٤٦٣).

(١) قال الإمام القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (من عادة العرب إذا ذكروا اسما معرفا، ثم كرروه، فهو هو، وإذا نكروه ثم كرروه، فهو غيره، وهما اثنان، ليكون أقوى للأمل وأبعث على الصبر، قاله: ثعلب)، الجامع لأحكام القرآن (٢٠/ ١٠٧).

ولهذا لم نعتبر صفة الإيمان بحكم النص: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، لأن النص سكت عن أوصاف الرقبة، فيكون إثبات [ما سكت عنه](١) النص، زيادة عليه لا تخصيصا(٢)، بخلاف العمياء، لأن الرقبة اسم لغير الهالكة لغة، والعمياء هالكة من وجه(٣).

وإذا كانت النكرة في النفي، عَمَّتْ اقتضاءً(٤)، كقولك: (ما

---

(١) بين المعقوفتين سقط من (ت).

(٢) وبناءً على القول بجواز تخصيص النص وعدمه في مثل هذه الحالة، اختلفوا في جواز عتق الرقبة الكافرة عن الظهار في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، فقال عطاء، ومجاهد، وإبراهيم: يجوز عتق الرقبة الكافرة، وهو قول أبي حنيفة، والثوري، وأحمد في رواية، وقال مالك، والشافعي، وأحمد في المشهور عنه: أنه لا يجزئ في شيء من الكفارات إلا الرقبة المؤمنة، انظر: أحكام القرآن للجصاص (٥/ ٣١٢) - الجامع لأحكام القرآن (١٧/ ٢٨٢) - المغني (١١/ ٨١) - المهذب (٢/ ١١٥) - بداية المجتهد (٢/ ١٣٢-١٣٣).

(٣) ولأن الرقبة مطلقة، والمطلق ينصرف إلى الكامل في مسماه، وأما الآخرون فيقولون: إن هذه رقبة عامة، يدخل فيها الصغيرة والكبيرة، والذكر والأنثى، والمؤمنة والكافرة، والصحيحة والزمنة، وقد خص منها الزمنة والمدبرة بالإجماع، فيجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل، انظر: أصول السرخسي (١/ ١٥٩) - شرح المنار لابن ملك (ص/ ٣٢٥).

(٤) إن إطلاق القول بأن (النكرة في سياق النفي تعم)، غير دقيق، فإنك إذا قلت: (لا رجل في الدار) (بالرفع) لاتعم، بل هو نفي للرجل بوصف الوحدة، فتقول العرب: (لارجل في الدار بل اثنان)، فهذه نكرة في سياق النفي، وهي لاتعم إجماعا، وكذلك سَلْبُ الحكم عن العموم حيث وقع، كقولك: (ما كل عدد زوج)، فإن هذا ليس حكما بالسلب على كل فرد من أفراد العدد، وإلا لم يكن فيه زوج، وذلك باطل، بل مقصودك إبطال قول من قال: (كل عدد زوج)، فقلت له أنت: (ليس كل عدد زوجا)، أي ليست الكلية صادقة، ←

رأيت رجلا)، وكقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨]، إلا أنا ذكرنا أن الصيغة تناولت واحدا من الجملة غير عين، فإذا كانت في النفي، لم يتصور نفي ما أخبر إلا بنفي الكل، فإنه إذا قال: (ما رأيت رجلا) وكان رأى رجلا - وهو واحد من الجنس - كان كاذبا.

ألا ترى أنه لا تستقيم العبارة عنه [بضده][1]: (رأيت رجلا)، وهذا لما ذكرنا أن المنصوص عليه نفي فعل أو إثبات فعل[2]، وما يقع عليه الفعل، محل الفعل، والنكرة يتناول[3] أدنى ما ينطلق عليه

← بل بعضها ليس كذلك، فهو سلب الحكم عن العموم لا حكم بالسلب على العموم، فهذان نوعان من النكرة في سياق النفي ليسا للعموم.
ونص بعض النحاة على أن الحرف قد يكون زائدا من حيث العمل دون المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، فإن (مِنْ) ههنا تفيد العموم، فلو قال: (ما لكم إله غيره)، بحذف (مِنْ)، لم يحصل العموم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ﴾ [يس: ٤٦]، ولو قال: (ما يأتيهم آية) بحذف (مِنْ)، لم يحصل العموم أيضا.
وهناك ألفاظ وضعت للعموم في النفي، وذلك نحو ثلاثين صيغة، منها قولنا: (ما بها أحد)، و(لا وابر)، و(لا صافر)، و(لا عريب)، وأمثالها، وما عداها يقتضي ظاهر النقول أنه لا يفيد العموم إلا بواسطة (مِنْ)، انظر: شرح تنقيح الفصول (ص/ ١٨١ - ١٨٣) - كشف الأسرار (٢/ ٢٤ - ٢٥) - المحصول (٢/ ٣٤٣ - ٣٤٤) - البحر المحيط (٣/ ١١٠ - ١٢٨).

(١) سقطت الزيادة من (ل).
(٢) كقولك: (ما رأيت، ورأيت)، هذا الذي قلنا في الأفراد، وأما في الأجزاء، على عكس هذا، النفي فيها كالإثبات في الأفراد (هل).
(٣) (أ/ ٦٠/ ل).

الاسم من جنسه، فلا يتصور نفي الأدنى إلا [بعد][١] نفي الكل، فيعم النفي اقتضاء لا نصا، فأما النص في البابين فما يتناول إلا الأدنى.

وأما كلمة (أي)[٢]: فبمنزلة النكرة عندنا، لأنها تصحب النكرة لفظا أو معنى لاستخبارها، تقول: (أي رجل فعل هذا، وأي دار تريدها)؟ قال الله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ [النمل: ٣٨]، وهي نكرة معنى، لأن المراد واحد منهم، يعني أيُّ رجل منكم[٣].

وقال علماؤنا رحمهم الله تعالى في رجل قال لآخر: (أي عبيدي ضربته فهو حر)، فضربهم جميعا: لم يعتق إلا واحد، وهو الأول.

فإن قيل: لو قال: (أي عبيدي ضربك فهو حر)، فضربوه،

---

(١) سقطت الزيادة من (ت).

(٢) وهي: للتبعيض، تضاف إلى النكرة وإلى المعرفة، فإن أضيفت إلى النكرة، أضيفت إلى الفرد، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [لقمان: ٣٤]، وإن أضيفت إلى المعرفة أضيفت إلى اثنين فصاعدا، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ۝١٢﴾ [الكهف: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ [النمل: ٣٨]. (هل).

(٣) والدليل عليه قوله تعالى: ﴿يَأْتِينِي﴾ [يوسف: ٨٣]، ولم يقل: (يأتونني)، وكذا يقال: (أي الرجال أتاك)، بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشرط جميعا، وانظر تفصيل أقوال الأصوليين فيما يتعلق بكلمة (أي)، في أصول السرخسي (١/ ١٦١.١٦٢) فتح الغفار (١/ ١٠٢.١٠٤) - إرشاد الفحول (ص/ ١١٨).

عتقوا جميعا، وقال الله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [المُلك: ٢] وقد تناول الكُلَّ.

قلنا: لأنه وصف النكرة بالضرب، فمَيَّزَ بالوصف جنس الضاربين عن غيرهم، كما إذا وصف النكرة بصفة عامة، كقولنا: (لا أكلم الناس إلا رجلا كوفيا)، فإنه يخرج عن اليمين جميع رجال الكوفة لعموم الوصف، من حيث انصرافه إلى تمييز الجنس(١)، كأنه قال: (إلا كوفيا)(٢).

فأما إذا قال: (أي عبيدي ضربته)، فالضرب مضاف إلى المخاطب، فبقيت العبرة للعبد الداخل تحت كلمة (أي)، فكان خاصا كالنكرة(٣).

فإن قيل: لو قال: (أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر)، فحملوها جميعا، وهي خشبة(٤) يحملها كل واحد [منهم](٥)، لم يعتقوا، وإن عَمَّهُمْ صفةُ الحمل.

---

(١) في (ت): إلى تمييز الجنس عن الجنس.
(٢) وعلى هذا، له أن يتكلم جميع رجال الكوفة، وأما لو قال: (لا أكلم إلا رجلا)، بدون الصفة، فليس له إلا أن يتكلم بواحدا، سواء كان من الكوفة أو غيرها، حتى لو تكلم باثنين يحنث، انظر: شرح ابن ملك على متن المنار (ص/ ٣٢٧ - ٣٢٨) - التلويح على التوضيح (١/ ٥٥).
(٣) أي: كالنكرة غير موصوفة بصفة عامة (هل).
(٤) في (ق): وهي خفيفة.
(٥) سقطت الزيادة من (ل) (ت).

قلنا: إنه ما مَيَّزَ العتيق[(١)] بالحمل مطلقا، ولكن بحبل الخشبة، وإذا حملوها جملة، فما اتصف واحد منهم بحمل الخشبة، وإنما اتصف بحمل البعض، فلم يوجد الوصف الذي تعلق العتق به[(٢)].

فأما الضرب، فيتم من الواحد بفعله، وإن ضرب معه غيره، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ [النمل: ٣٨]، إلا أن تكون الخشبة ثقيلة لا يحملها الواحد، فإنهم يعتقون، لأن دلالة الحال، تدل على أن المراد به الحمل الممكن، وهو الحمل على الشركة، إذ باليمين لا يمنع نفسه عما[(٣)] ليس يمكن عادة، فينصرف المطلق إلى المعتاد[(٤)]، إلا أن لا يحتمل المعتاد.

وكذلك قول الله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، كان على العموم، [العموم][(٥)] صفة العمل الحسن.

وما ذهب علينا مما لم نذكره، فهو قياس ما ذكرنا، والله تعالى أعلم بالصواب.

❁❁❁❁❁

---

(١) في (ق): ما ميز العتق.
(٢) بل وجد بعض الوصف الذي تعلق العتق به، وبوجود بعض الشرط، لا ينزل شيء من الجزاء، ولكن لو حملوها على التعاقب، عتقوا جميعا، لأن كل واحد منهم حمل الخشبة، والنكرة الموصوفة تكون عامة، أصول السرخسي (١/ ١٦٢).
(٣) (ب/ ٦٠/ ل).
(٤) وهو أن يحمل الخشبة كل واحد منهم، إلا أن لا يحتمل المعتاد، فيحمل على الحمل على الشركة. (هل).
(٥) سقطت الزيادة من (ت).



القول في الأسماء الظاهرة التي تتفاوت معانيها ظهورا من الأسماء المستعملة بين الفقهاء

هذه الأسماء أربعه:

- الظاهر.
- والنص.
- والمفسر.
- والمحكم[1].

أما الظاهر: فما ظهر للسامعين بنفس السماع[2]، كقول الله

---

(١) وجه الحصر: أن ما ظهر معناه لا يخلو من أن يحتمل التأويل أم لا، على الأول: إن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة، فهو الظاهر، وإلا فهو النص، وعلى الثاني: إن قبل النسخ فهو المفسر، وإلا فهو المحكم.

(٢) وذلك إذا كان السامع من أهل اللسان، ثم إن كثيرا من المحققين قالوا: لا بد في تعريف الظاهر من قيد آخر، وهو: (أن لا يكون مسوقا له)، لأنه هو الفارق بينه وبين النص، لأن زيادة الوضوح في النص، إنما هو لأجل أنه مسوق للمراد، فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء، وسوقه له شيء آخر غير لازم للأول.
وأما الذين يرون أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط، كالإمام المصنف رحمه الله، وصدر الإسلام أبي اليسر، والإمام أبي القاسم، فيقولون: إن الظاهر ما ظهر المراد منه، سواء كان مسوقا أو لم يكن، ويرون أن زيادة الظهور في النص، ليست للسوق، بل يفهم ذلك منه بمعنى لم يفهم ←

تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وحكمه: التزام موجبه بنفس السماع يقينا وقطعا، عامًّا كان أو خاصًّا على ما مرّ(١).

فأما النص: فهو الزائد عليه بيانا إذا قوبل به، بضرب دلالة بعد دلالة اللفظ، يعدم ذلك في الظاهر، من قولك: نَصَصْتُ الدابَّةَ، إذا أظهرتَ سيرَها بسبب منك فوق سيرها المعتاد، فهو اسم لما دون الخَبَب(٢).

والمنصة: العرش الذي يحمل عليه العروس، لأنها سبب زيادة ظهور.

ولهذا ظن بعض الناس أن النص اسم للخاص، وليس كذلك، بل هو اسم لما ذكرنا من تفسيره، ولكن تلك الزيادة لما كانت لا

← من الظاهر، بقرينة لفظية تنضم إليه، انظر: النامي (ص/ ١٤)، وسنذكر له مزيد تفصيل بعد قليل في حكم النص.

(١) لا خلاف في أن حكم الظاهر هو: وجوب العمل بما عرف منه، وإنما الخلاف في أنه هل يثبت به الحكم قطعا، وذهب إلى ذلك العراقيون، منهم الكرخي، أو ظنا، وهو قول عامة الأصوليين، منهم الماتريدي وأتباعه، لوجود احتمال المجاز، ومن قال بالقطع، قال: إنه لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ عن دليل.

(٢) الخَبَب: بفتح الأول والثاني، نوع من العدو للفرس إذا نقل أيامنه وأياسره جميعا في العدو، القاموس المحيط (ص/ ٩٩) - المعجم الوسيط (١/ ٢١٣).

تحصل إلا بقرينة خاصة، ظن بعض الناس أنه يختص به، فيكون خاصا.

وزعم أن الظاهر لا يكون حجة في غير ما سيق له، وإنما السياق دليل النص، وليس كذلك، لأن العبرة عندنا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الذي سيق الكلام له على ما يأتيك بيانه(١).

ومثاله قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] نص في التفرقة بين البيع والربا في صفة الحل والحرمة، وآية البيع ظاهرة تجيز كل بيع وليست بنص، لأن الآية ما سيقت

---

(١) هذا الذي نسبه الإمام المصنف رحمه الله إلى(بعض الناس) في تفسير النص وحكم الظاهر، لم أجد له قائلا، إلا ما كان من الإمام الجصاص رحمه الله في توضيح النص، حيث قال: (النص: كل ما يتناول عينا مخصوصة بحكم، ظاهر المعنى، بيّن المراد، فهو نص، وما يتناوله العموم فهو نص أيضا)، الفصول(١/ ٥٩)، وما نسبه الإمام الدبوسي إلى هذا القائل، يصدق على الجزء الأول من هذا التعريف لا على كله، كما هو واضح.
وكذلك وجدت الإمام السرخسي نحى نفس منحى الإمام الدبوسي رحمه الله، فنسب هذا القول إلى بعض الفقهاء دون أن يسمى قائله، ونقل نفس رد الإمام الدبوسي عليه، انظر أصول السرخسي (١/ ١٦٤).
ثم إن عبارة الإمام الدبوسي رحمه الله تشير إلى أن القائل لتفسير النص وحكم الظاهر على هذه الطريقة واحد، لكن عبارة الإمام السرخسي صريحة بتعدد القائلين، فهو يقول: (وزعم بعض الفقهاء، أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص، وليس كذلك...)، ثم يقول: (وقال بعضهم: النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له، فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر، وليس كذلك عندنا...)، أصول السرخسي (١/ ١٦٤)، ولكن أي القولين أصح وأصوب؟ والله تعالى أعلم.

لإحلال البيع، ولكن لإثبات التفرقة بينهما ردا على الكفرة.

وكذلك قول الله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، نص على بيان العدد، لأنها سيقت لأجله(١)، عامة ظاهرة(٢)، تجيز نكاح ما يطيب لنا من النساء(٣).

وقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، نص على وجوب الطلاق للعدة إذا أراد الطلاق، لأنها سقيت لبيان الوقت، ظاهرة على وجوب الاقتصار على قوله: (طلقت)، ليكون الامتثال

---

(١) فظهر أن المعتبر في الظاهر عند الإمام المصنف رحمه الله ظهور المراد منه، سواء كان مسوقا له أو لا، والمعتبر في النص، كونه مسوقا للمراد، وهذا ما ذهب إليه شمس الأئمة السرخسي وغيره من المتقدمين كصدر الإسلام أبي اليسر.
وذهب بعض الأصوليين إلى أن السوق شرط في النص، وعدمه شرط في الظاهر، وقد أشرنا إليه من قبل، وقالوا في الفرق بين الظاهر والنص، أن الرجل لو قال: (رأيت فلانا حين جاءني القوم)، كان قوله: (جاءني القوم)، ظاهرا، لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق، ولو قيل ابتداء: (جاءني القوم)، كان نصا لكونه مقصودا.
غير أن بعض الأصوليين لما وجدوا هذا الفرق مخالفا لعامة الأصوليين لم يرتضوه، يقول الإمام البخاري معلقا على الكلام السابق: (وهذا كلام حسن، لكنه مخالف لعامة كتب الأصول، لأنهم ما فرقوا في أمثلة الظاهر بين السوق وغيره، ولو كان السوق شرطا في الظاهر، لما غفل عنه الكل عادة، ولقيدوا في حده هذا القيد)، كشف الأسرار (١/ ١٢٥ - ١٢٦)، وانظر في التقرير السابق أيضا: أصول السرخسي (١/ ١٦٤) - شرح المنار وحواشيه (ص/ ٣٥) - النامي(ص/ ١٢٥).

(٢) (أ/ ٦٢/ ل).

(٣) فعلى هذا كان قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] نصا في التعدد، ظاهرا في نكاح ما طاب لنا من النساء.

بالأمر بقدر ما يوجبه الأمر.

فيكون النص والظاهر مما يجب العمل بظاهرهما(١)، وإنما يظهر الفرقان بينهما عند المقابلة، فيكون النص أولى من الظاهر(٢).

وأما المفسر(٣): فالمكشوف معناه الذي وضع الكلام له،

---

(١) هذا ما ذهب إليه عامة المتأخرين، والعراقيين من مشائخ الحنفية، كأبي الحسن الكرخي، والجصاص، والإمام المصنف، فقالوا: إن الحكم يثبت بهما قطعا ويقينا، فيجب العمل بظاهرهما.
وذهب الشيخ أبو منصور ومن تابعه من مشائخ ماوراء النهر إلى أن حكمهما وجوب العمل بهما على سبيل الظن لا على سبيل القطع، وبه قال أصحاب الحديث، وبعض المعتزلة، وذلك لاحتمالهما المجاز، لأن كل حقيقة تحتمل المجاز، وقد رد الفريق الأول بأن احتمال المجاز لم ينشأ عن دليل، فلا اعتبار له، راجع: شرح المنار وحواشيه (ص/ ٣٥٠) - عمدة الحواشي (ص/ ٧٤) - نور الأنوار (ص/ ٨٦).

(٢) فتبين بهذا، أن موجب النص هو موجب الظاهر، ولكنه يزداد على الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد المتكلم، وإنما يظهر ذلك عند التعارض، كالتعارض بين قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، مع قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، فإن الأول ظاهر عام في إباحة نكاح غير المحرمات، فيقتضي بعمومه وإطلاقه جواز نكاح ما وراء الأربع، والثاني: نصٌّ يقتضي اقتصار الجواز على الأربع فقط، فيتعارضان فيما وراء الأربع، فيرجح النص، ويحمل الظاهر عليه، كشف الأسرار (١/ ١٣٠).

(٣) المفسر مشتق من الفسر الذي هو الكشف، والتفسير مبالغة الفسر، فيراد به كشفٌ لا شبهة فيه، وهو القطع بالمراد، فلذا يحرم التفسير بالرأي، لأنه يفيد القطع، ولا يحرم التأويل به، لأنه الظن بالمراد، وحمل الكلام على غير ظاهر بلا جزم، انظر: الباني (ص/ ١٥).

كشفا لا شك فيه[١]، سواء كان الكشف من حيث النص، بأن كان لا يحتمل إلا وجها واحدا، ولكنه كان خفيا، بكون العربية غريبة.

أو المعنى[٢] دقيقا من الاستعارات، فكشف عنه بالدلالة.

أو كان ظاهرا، ولكنه يحتمل التأويل بدلالة تقوم، فسدَّ باب التأويل بالتفسير، حتى لم يبق له محمل.

فصار فوق النص بانسداد التأويل بدليله، كقول الله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [الحجر: ٣٠]، هذا اسم ظاهر للجماعة، ولكنه يحتمل الخصوص، فلما فَسَّرَه بقوله: ﴿كُلُّهُمْ﴾ [الحجر: ٣٠] انسد به باب الاحتمال[٣].

---

(١) ومنهم من عرف (المفسر) بأنه: (ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم، بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص)، أصول الشاشي الحنفي (ص/ ٧٦)، وعرَّفه بعضهم بأنه: (ما ازداد وضوحا على النص، على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص إن كان عاما، والتأويل إن كان خاصا)، انظر: النامي مع الحسامي (ص/ ١٥) - تسهيل الوصول (ص/ ٨٥).

(٢) في (ت): والمعنى.

(٣) وتوضيح كون الآية مفسرة: أن قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [الحجر: ٣٠]، ظاهر في سجود سائر الملائكة، ولكنه يحتمل التخصيص، بأن يراد به البعض، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ﴾ [آل عمران: ٤٥]، والمراد فرد منهم وهو جبريل عليه السلام، فلما قال: ﴿كُلُّهُمْ﴾ [الحجر: ٣٠]، صار نصا وزاد وضوحًا على الأول، وانقطع ذلك الاحتمال، ولكن بقي فيه احتمال التأويل والحمل على التفرق، فلما قال: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، انقطع ذلك الاحتمال أيضا، فصار مفسرا.

وحكمه: اعتقاد ما في النص، وزيادة أنه لا يحتمل تأويلا[١].

وأما المحكم[٢]: فما أحكم المراد منه بحجة لا يحتمل التبدل، من قولك: أحكمت الصنعة، إذا أمنت انتقاضها[٣].

فيصير حكم المحكم بتلك الحجة: من قبيل ما لا يحتمل الانتساخ، فيصير فوق المفسر، لأنه مما يحتمل الانتساخ إن لم يحتمل التأويل.

وهذا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [العنكبوت: ٦٢]، وقد ثبت بدليل المعقول أنه وصف دائم أبدا لا يجوز سقوطه،

---

(١) فيكون أولى من النص عند المقابلة، ومثاله من مسائل الفقه: أن من تزوج امرأة شهرا، فإنه يكون ذلك متعة لا نكاحا، لأن قوله: (تزوجت)، نص للنكاح، ولكن احتمال المتعة قائم فيه، وقوله: (شهرا)، مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح، فإن النكاح لا يحتمل التوقيت بحال، فإذا اجتمعا في الكلام، رجحوا المفسر وحملوا النص على ذلك المفسر، فكان متعة لا نكاحا، انظر: أصول السرخسي (١/ ١٦٦).

(٢) المحكم معناه لغة: المتقن، من أحكمت الشيء أتقنته، وأحكمت فلانا، منعته، انظر: الباني (ص/ ١٦) - تسهيل الوصول (ص/ ٨٦).

(٣) وقيل: بل هو مأخوذ من قول القائل: (أحكمت فلانا عن كذا)، أي رددته، قال القائل:

أبني حنيفة حكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكم أن أغضبا

أي: أَمْنَعُوْا، ومنه: حكمة الفرس، لأنها تمنعه من الفساد، فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل، ومِنْ أن يَرِدَ عليه النسخ والتبديل، انظر: أصول السرخسي (١/ ١٦٥).

ولهذا سَمَّى الله تعالى المحكماتِ أمَّ الكتاب(١)، أي الأصل الذي يجب الرجوع إليه، كأم الولد، لأن مرجع الولد إليها، ومكةَ أم القرى(٢)، لأن المرجع إليها في الحج، وفي آخر الأمر(٣).

وحكمه: حكم المفسر، وزيادة أنه لا يحتمل الانتساخ(٤).

---

(١) وذلك في قوله عز وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وقد اختلف العلماء في المراد بالمحكمات على أقوال عديدة:
فقال الشعبي وسفيان الثوري وغيرهما: المحكمات من آي القرآن: ما عُرِفَ تأويله وفُهِمَ معناه وتفسيره.
وقال القرطبي: المحكم: ما لا التباس فيه ولا يحتمل إلا وجها واحدا.
وقال النحاس: أحسن ما قيل في المحكمات أنها: ما كان قائما بنفسه، لا يحتاج إلى أن يرجع فيه إلى غيره، نحو: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤]، إلى غير ذلك من الأقوال، انظر: الجامع لأحكام القرآن (٤/ ٩ - ١٢) - تفسير القرآن العظيم (٢/ ٤ - ٥).

(٢) عطف على قوله: (وسمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب)، أي: سمَّى الله تعالى المحكمات أم الكتاب، وسمى مكة أم القرى، وذلك في قوله سبحانه: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: ٩٢].

(٣) قال الكشاف: (وسميت مكة أم القرى، لأنها مكان أول بيت وضع للناس، ولأنها قبلة أهل القرى كلها ومحَجِّهم، ولأنها أعظم القرى شأنا، أنشد بعض المجاورين:

فمن يُلْقِ في بعض القرى رحله ... فأم القرى ملْقى رحالي ومنتابي

تفسير الكشاف (٢/ ٤٥).

(٤) فكان حكم الأربعة (الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم)، وجوب العمل بها قطعا ويقينا، وإنما يظهر التفاوت في موجبها عند التعارض، وفائدته: ترك الأدنى بالأعلى، وترجيح الأقوى على الأضعف، فيرجح المحكم على المفسر، والمفسر على النص، والنص على الظاهر.

[غير ظاهر الدلالة](١)

ولهذه الأسماء أضداد(٢):

- الخفي: ضد الظاهر.
- والمشكل: ضد النص.
- والمجمل: ضد المفسر.
- والمتشابه: ضد المحكم.

فالخفي: اسم لما خفي معناه بعارض دليل غير اللفظ في نفسه، فبَعُدَ عن الوهم بذلك العارض، حتى لم يوجد(٣) إلا بطلب، من قولنا: (اختفى فلان)، إذا صار - بعارض حيلة صنعها - بحيث لا يوقف عليه إلا بطلب.

وإنها كآية السرقة، فإنها ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر، خفية في الطرار(٤) ....

(١) العنوان من المحقق، وإنما سميت هذه الأسماء بغير واضح الدلالة، لأن معانيها خفية غير ظاهرة، ويتوقف معرفة المراد منها على أمر خارجي، وينقسم بحسب مراتب غموضها إلى أربعة أقسام على ما يذكرها الإمام المصنف ﷺ، وهي من الأدنى إلى الأعلى في الغموض: الخفي، ثم المشكل، ثم المجمل، ثم المتشابه.

(٢) أي: ولهذه الأسماء التي سبق ذكرها، وهي: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، أضداد.

(٣) (ب/ ٦٢/ ل).

(٤) الطرَّار من الطَرِّ، وهو الشق، قال ابن المنظور: (الطرُّ: الشق والقطع، ومنه الطرَّار، ومنه قيل للذي يقطع الهمايين طرَّار، وفي الحديث: أنه كان ←

والنباش[١]، لأنهما يعرفان باسمين خاصَّين[٢]، فبعُدا عن اسم السارق بسبب اسم آخر معرفة عن اسم السرقة على ما يستبق إليه الأوهام، حتى اختلف العلماء في قطع النباش، لشدة الخفاء في حقه[٣].

← يَطُرُّ شاربَه، أي: يَقُصُّه، وحديث الشعبي: يُقْطَعُ الطرَّارُ: وهو الذي يشُقُّ كُمَّ الرجل ويسُلُّ ما فيه)، بشيء من التصرف في العبارة، لسان العرب (٨/ ١٤١).

(١) النباش: من النَّبْشِ، وهو: إبراز المستور، وكشف الشيء عن الشيء، ونبش الشيء، استخرجه بعد الدفن، ونبش الموتى: استخراجهم، والنباش: الفاعل لذلك، وهو الذي يسرق أكفان الموتى، انظر: القاموس المحيط (ص/ ٧٨٢) - لسان العرب (١٤/ ٢٠).

(٢) فاشتبه الأمر بأن اختصاصهما بهذين الاسمين لنقصان في معنى السرقة، أو لزيادة فيهما، ولأجل ذلك اختلف العلماء في حكمهما وقياسهما بالسارق.

(٣) اختلف العلماء في قطع النباش على قولين، قال ابن قدامة في المغني: (روي عن الزبير أنه قطع نبَّاشا، وبه قال الحسن، وعمر بن عبد العزيز، وقتادة، والشعبي، والنخعي، وحماد، ومالك، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وابن المنذر، وقال أبو حنيفة، والثوري: لا قطع عليه،)، المغني (١٢/ ٤٥٥)، وروي عن زيد بن ثابت، وابن عباس: عدم قطع النباش أيضا، بداية المجتهد (٢/ ٥٥١)، المبسوط (٩/ ١٥٩).

وأما الطرار: فعند الحنفية هو على وجهين: فإما أن تكون الدراهم مصرورة في داخل الكُمِّ، أو في ظاهر الكُمِّ، فإن كانت مصرورة في داخله، فإن طرَّ الصُرَّةَ يقطع، لأنه بعد القطع يبقى المال في الكم حتى يخرجه، وإن حل الرباطَ لم يقطع، لأنه إذا حلَّ الرباطَ يبقى المال خارجا من الكم، فلم يوجد إخراج المال من الكم والحرز، وإن كان مصرورا ظاهرا، فإن طرَّ لم يقطع، لانعدام الإخراج من الحرز، وإن حلَّ الرباطَ يقطع، لأن الدراهم بقي في الكم بعد حل الرباط حتى يدخل يده فيخرجه، وتمام السرقة بإخراج المال، وأما عند أحمد: فاطرَّار سرًّا يقطع، وإن اختلس لا يقطع، انظر: المبسوط (٩/ ١٦١) - المغني (١٢/ ٤٣٦).

وفوق الخفي، **المشكل**: وهو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذي وَضَعَ له واضع اللغة [الاسمَ][(١)]، أو أراده المستعير، لدقة المعنى في نفسه، لا بعارض حيلة، كما يشكل طريق المنزل إذا دَقَّ في نفسه[(٢)].

فكان هذا الخفاء فوق الذي بعارض حيلة، حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل، وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما[(٣)].

---

(١) سقطت الزيادة من (ق).

(٢) مثال ما كان الإشكال عن طريق الوضع، قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، فإن كلمة (أنى) أشكل على السامع، لأنها تجيء بمعنى (كيف)، كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩]، وبمعنى: (مِنْ أينَ)، كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل عمران: ٣٧]، أي: من أين لكِ هذا؟ فاحتمل أن يكون المراد كلا منهما، والأول: يقتضي عموم الأحوال، بأن يجوز الوطي قاعدا أو قائما، أو مضطجعا، والثاني: يقتضي أن يحل إتيان الزوجة في دبرها، وبعد النظر في القرائن، عَلِمْنَا أن المرادَ به الأول، والقرينة: استعمال لفظ (الحرث)، والدبر موضوع الفرث لا موضع الحرث، ويؤيده قوله تعالى: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، إذ لو كان المراد عموم المواضع، لم تكن لهذا القيد فائدة، شرح ابن ملك على المنار (ص/ ٣٦٤) - النامي شرح الحسامي (ص/ ١٩).
ومثال ما كان الإشكال عن طريق الاستعارة، قوله تعالى: ﴿وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا۠ ۝١٥ قَوَارِيرَا۟ مِن فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٥-١٦]، وإنما أشكل هذا بسبب الاستعارة، لأن القارورة تكون الزجاج، لا من الفضة، فالمراد أن صفاءها صفاء الزجاج، وبياضها بياض الفضة، فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف، استعارة الأسد للشجاع، ثم جعلها من الفضة، مع أن القارورة لا تكون إلا من الزجاج، ليحصل له ما أراد، التلويح على التوضيح (١/ ١٢٧).

(٣) ولعل ممن يقصدهم الإمام المصنف رحمه الله بهؤلاء الذين لم يهتدوا ←

وفوق المشكل، **المجمل**[١]: وهو الذي لا يعقل معناه أصلا لتوحش اللغة وضعا، أو المعنى استعارة، وهو الذي يسميه أهل اللسان، الغريب[٢].

[والغريب: اسم][٣] لمن فقد في مكان وجوده عادة، وهو الو

← إلى الفرق بين المشكل والمجمل، الإمام الجصاص ﷺ، فإنه في أصوله لم يتعرض لذكر الخفي والمشكل، واكتفي بذكر المجمل والمتشابه، كأنه كان يرى أن ذكر المجل يغني عن المشكل، لعدم الفرق بينهما، كما أن ذكر المتشابه يغني عن ذكر الخفي لتشابه الخفاء بينهما، والله تعالى أعلم، انظر: الفصول (١/ ٦٣ - ٧٥) - (١/ ٣٢٧ - ٣٣٤) - و(١/ ٣٧٣ - ٣٧٤).

(١) المجمل في اللغة: الموجز من الكلام، لسان العرب (٢/ ٣٦٤)، والمعجم الوسيط (١/ ١٣٦)، مادة (جمل).
وأما في الاصطلاح: فقد اختلفت عبارات الأصوليون في تحديد معناه، انظر شيئا من هذه التعاريف في: الفصول (١/ ٦٤) - أصول السرخسي (١/ ١٦٨) - أصول البزدوي مع الكشف (١/ ١٤٤ - ١٤٥) - فتح الغفار (١/ ١١٦) - شرح المنار وحواشيه (ص/ ٣٦٥) - الحسامي (ص/ ٢٠) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٢٧٤) - اللمع (ص/ ٢٧) - المحصول (٣/ ١٥٥) - البحر المحيط (٣/ ٤٥٤).

(٢) إن الإمام المصنف ﷺ - على ما يظهر من كلامه - يرى أن المجمل على نوعين:
نوع كان الإجمال فيه لتوحش اللغة وضعا.
نوع كان الإجمال لتوحش المعنى استعارة.
ولكن كثيرا من الأصوليين زادوا نوعا ثالثا، وهو: ما كان معناه معلوما لغة، إلا أنه كان متعددا، والمراد واحد منها، ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه، كالمشترك الذي لا قرينة على تعيين أحد معانيه، انظر: فتح الغفار (١/ ١١٦) - النامي شرح الحسامي (ص/ ٢٠).

(٣) بين المعقوفتين سقط من (ت).

طن، وصار بحيث لا يوقف عليه بعد الغربة إلا عن استفسار.

وهو كقول الله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، لأن الربا في اللغة: الفضل، ولكن الله تعالى ما أراده، فالربح حلال، ولكن أراد به بيوعا محرمة شرعا بسبب فضل أو غيره، فصارت غريبة، بأن نقلت عما وَضَعَ له واضع اللغة، إلى معنى أراده المتكلم(١).

فصار لا يوقف على معنى المراد، إلا بعد البيان، إلا أن يكثر الاستعمال لمعنى معلوم، فيصير المعنى بالاستعمال كالأهلي، كالغريب(٢) إذا توطن ببلدة وعُرِفَ بها.

فكان المجمل فوق المشكل.

---

(١) قلنا آنفا إن المجمل عند كثير من الأصوليين على ثلاثة أنواع، وذكر الإمام المصنف رحمه الله نوعين، ومثل لنوع واحد منهما، وهو الذي كان نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى اصطلاحي خاص.
وأما مثال ما كان فيه الإجمال لغرابة اللفظ، فلفظ (الهلوع) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾﴾ [المعارج: ١٩]، فلو لم يفسر من قِبَلِ من أجمله، لم يكن بالإمكان معرفته، ولهذا بينه الله عز وجل بقوله: ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾ [المعارج: ٢٠-٢١].
ومثال النوع الثالث الذي كان الإجمال بسبب الاشتراك دون قرينة مرجحة، فلفظ المشترك إذا لم يوجد قرينة تُعَيِّنُ المعنى المطلوب منه، فصار اللفظ بحيث لا يمكن معرفة المعنى المراد منه، كما إذا أوصى أحد بثلث ماله لمواليه، وله موال أعتقهم، وموال أعتقوه، فإن المراد بهذه الوصية لا يعرف إلا ببيان ممن أجمل، ولهذا حكم الفقهاء ببطلان هذه الوصية إذا لم يتم بيان ما يقصد بالموالي من قِبَلِ المُوْصِي، تسهيل الوصول (ص/ ٥٢٤-٥٢٥).
(٢) في (ت): وكالغريب.

فالمشكل: ما له طريق إلى مراده[١]، ولكن اشتبه لدقته وخفائه.

والمجمل: ما لا طريق إلى مراده، ولكن احتمل بيان الطريق.

وفوق المجمل، المتشابه[٢]: وهو الذي تشابه معناه على السامع من حيث خالف موجبُ النص موجبَ العقل قطعا، [ويقينا لا يحتمل التبديل][٣]، فتشابه المراد[٤] بحكم المعارضة، بحيث لم يحتمل زواله[٥]، لأن موجبات العقول قطعا لا تحتمل التبديل،

---

(١) لفظة (ما) في قوله: (ما له)، موصولة، بمعنى (الذي)، فيكون المعني: فالمشكل هو الذي له طريق إلى مراده.

(٢) المتشابه في اللغة: الملتبس والمختلط، انظر: لسان العرب (٧/ ٢٤) - المعجم الوسيط (١/ ٤٧٠).

(٣) بين المعقوفتين سقط من (ت) (ق).

(٤) (أ/ ٦٣/ ل).

(٥) لا خلاف بين الأصوليين في وقوع المتشابه في القرآن الكريم، لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، ولكنهم اختلفوا في تعريف المتشابه:
فعرفه الكرخي بقوله: (هو: ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما)، وارتضاه الجصاص في أصوله (١/ ٣٧٣)، ولكنه قال في تفسيره: (هو: اللفظ المحتمل للمعاني الذي يجب رده إلى المحكم، وحمله على معناه)، أحكام القرآن (٢/ ٢٨٢).
وقال البزدوي: فإذا صار المراد مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه، ووجب طلب الحقية فيه، سُمِّيَ متشابها)، البزدوي مع الكشف (١/ ١٤٨-١٤٩).
وقال السرخسي: (أما المتشابه، فهو: اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه)، أصول السرخي (١/ ١٦٩).
هذا عند الحنفية، وأما عند غيرهم، فقال القاضي أبو يعلى: (أما المتشابه فهو: المشتبه المحتمل الذي يحتاج في معرفة معناه إلى تأمل، وتفكر، وتدبر، وقرائن تبينه، وتزيل إشكاله)، العدة (١/ ١٥٢). ←

ولا موجب النص بعد رسول الله ﷺ(١).

قال الله تعالى: [في المتشابه](٢) ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، فكان فوق المجمل الذي يحتمل البيان(٣).

← وقال الآمدي: (المتشابه: ما تعارض فيه الاحتمال، إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة. . . ، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى تأويل)، الإحكام (١/ ١٦٥-١٦٦).

وقيل: المتشابه: هو غير المتضح المعنى)، وقيل غير ذلك، إرشاد الفحول (ص/ ٣١-٣٢).

(١) يعني: كما أن موجبات العقل قطعا، لا تحتمل التبديل، كذلك موجب النص بعد الرسول ﷺ لا يحتمل التبديل، لأن التبديل هو النسخ، والنسخ إنما يجوز في حياة الرسول ﷺ، وبوفاته ﷺ ينتهي النسخ.

(٢) سقطت الزيادة من (ل).

(٣) وتوضيح كلام المصنف ﷺ: أن الله عز وجل حكم بأن المتشابه لا يعلم تأويله ومعناه إلا الله تعالى، ويتحقق ذلك إذا كان الوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٦٢]، كما هو قراءة ابن مسعود، وأبي، وعلى هذا، يجب الابتداء بقوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، ويكون خبره: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: ٧]، وهذا ما ذهب إليه الصحابة والتابعون، وعامة المتقدمين من أهل السنة من الحنيفة، والشافعية وغيرهم، وهو اختيار الإمام المصنف رحمه الله وغيره من الحنيفة.

وقال آخرون: إن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، لا على ما قبله، وبذلك فإن الراسخين في العلم، يمكنهم العلم بتأويل المتشابه، وقد قال به أكثر المتأخرين، وجمهور المعتزلة، كما نسب إلى أئمة التفسير، وبعض الشافعية، وهو اختيار إمام الحرمين، والإمام الغزالي، وقد اعتبره الأخير مرادفا للمشترك، وقال: (وأما المتشابه فيجوز أن يُعَبَّرَ به عن الأسماء المشركة كالقرء، وكقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٧]، فإنه مردود بين الزوج والولي، وكاللمس المردود بين المس والوطء، وقد يطلق على ما ورد في صفات الله تعالى مما يوهم ظاهره الجهة والتشبه، ويحتاج إلى تأويله)، ثم قال بعد كلام طويل: (فقد ثبت أنه ليس في القرآن ←

وحكم الخفي: وجوب الطلب على العبد بتأمله في نفسه حتى يظهر(١).

وحكم المشكل: وجوب الطلب بتأمله في نظيره من كلام العرب مما عقل معناه(٢).

وأما المجمل، فحكمه: التوقف فيه، واعتقاد أن ما أراد الله

← ما لا تفهمه العرب)، المستصفى (١/ ١٠٦ - ١٠٧)، كما جعله إمام الحرمين مرادفا للمجمل، البرهان (١/ ٤٤٢ - ٤٢٤)، وانظر أيضا: حاشية العطار (١/ ٢٥١) - كشف الأسرار (١/ ٥٥) - فتح الغفار (١/ ١١٦ - ١١٧) - أصول السرخسي (١/ ١٦٩) - التلويح على التوضيح (١/ ١٢٧) - مختصر ابن اللحام (ص/ ٧٣) - العدة (٢/ ٦٨٨ - ٦٩٣).

(١) وتوضيح ذلك: أن حكم الخفي وجوب النظر والتأمل على المجتهد في العارض الذي كان بسببه الخفاء، ليتوصل بسببه إلى إزالة الغموض، ويتمكن من بيان الحكم الشرعي فيما كان فيه الخفاء، ويجب أن يكون معتمده في ذلك، الرجوع إلى النصوص المتعلقة بالموضوع، ومراعاة حكمة التشريع، وتوخي ما قصده الشارع في مثل تلك الأحكام، تيسير الوصول (ص/ ٥١٩)، وانظر أيضا: تسهيل الوصول (ص/ ٨٨).

(٢) ومن الأصوليين من يرى أن حكم المشكل ثلاثة أمور هي:
١ - النظر في المعاني التي يحتملها اللفظ.
٢ - النظر والبحث في القرائن والدلائل الدالة على المعنى المراد من لفظ المشكل.
٣ - العمل بما أدى إليه الاجتهاد والبحث، يقول الإمام السرخسي: (وحكمه: اعتقاد الحقية فيما هو المراد، ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد، فيعمل به)، أصول السرخسي (١/ ١٦٨)، وكما ترى فإن الإمام السرخسي يوجب التأمل في المشكل نفسه لا في نظيره كما يراه الإمام المصنف رحمه الله، وقد رجح ابن نجيم رأي الإمام الدبوسي، وذلك لحصول الفرق بين المشكل والخفي، حيث أن الخفي ما يتأمل في نفس الصيغة، فيكون التأمل في المشكل في نظيره. انظر: فتح الغفار (١/ ١١٦).

تعالى منه حق، إلى [أن][١] يأتيه البيان من غيره[٢]، كالذي ضل الطريقَ، فسبيله التوقف إلى أن يأتيه من يهديه، وكذلك يلزمه[٣] بطلب من يهديه إن رجا ذلك، ثم بعد البيان، يلزمه ما يلزمه بالمفسر أو الظاهر[٤] على حسب اقتران البيان به[٥].

وأما المتشابه، فحكمه: التوقف أبدا على اعتقاد الحقية للمراد به، فيكون العبد به مبتلى بنفس الاعتقاد لا غير[٦]، والله تعالى أعلم.

❁❁❁❁❁

---

(١) سقطت الزيادة من (ق).

(٢) فالتوقف في المجمل في حق العمل إلى أن يلحقه البيان من جهة المتكلم، (المجمِل)، ولكن يجب عليه اعتقاد أن ما هو المراد منه حق.

(٣) في (ل): يلزم الاشتغال.

(٤) في (ق): والظاهر.

(٥) وذلك لأن البيان اللاحق بالمجمل قد يكون بيانا شافيا، ويصير المجمل به مفسرا، كبيان الصلاة والزكاة، وقد يكون غير شاف، ويصير المجمل به مؤولا، كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة، كشف الأسرار (١/ ١٤٦).

(٦) ومن أمثلة المتشابه: ما ذكره شمس الأئمة السرخسي بقوله: (وبيان ما ذكرنا من معنى المتشابه من مسائل الأصول: أن رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق معلوم بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٢-٢٣]، ثم هو موجود بصفة الكمال، وفي كونه مرئيا لنفسه ولغيره معنى الكمال، إلا أن الجهة ممتنع، فإن الله تعالى لا جهة له، فكان متشابها فيما يرجع إلى كيفية الرؤية والجهة، مع كون أصل الرؤية ثابتا بالنص، معلوما كرامة للمؤمنين، والتشابه فيما يرجع إلى الوصف، لا يقدح في العلم بالأصل ولا يبطل، فأهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو أصل المعلوم بالنص، وتوقفوا فيما هو المتشابه، وهو الكيفية) انتهى باختصار من أصول السرخسي (١/ ١٧٠)، وانظر أيضا أصول البزدوي مع الكشف (١/ ١٥٤ - ١٥٨)، فتجد فيه أمثلة أخرى متنوعة.



القول في أقسام أنواع استعمال الكلام

أنواع الاستعمال أربعة:

- حقيقة.
- ومجاز.
- وصريح.
- وكناية.

أما الحقيقة(١)، فتفسيرها: ما أريد من التكلم ما وَضَعَ واضعُ اللغة الكلام له(٢)، لأنه هو الحق منه على ما عليه الوضع.

---

(١) الحقيقة لغة مأخوذة من الحق بمعنى فاعل، من حق الشيء إذا ثبت، أو بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبته، انظر: لسان العرب (٣/ ٢٥٨)، والتاء في لفظ (الحقيقة) لنقل الكلمة من الوصفية للاسمي، وقيل: إن التاء للتأنيث، وقال الزركشي: (والحق: إنها إن كانت بمعنى الفاعل، فهي على بابها للتأنيث، وإن كانت بمعنى المفعول، فيحتمل أنها للتأنيث، والتاء لنقل الاسمية)، البحر المحيط (٢/ ١٥٢).

(٢) هذا تعريف الحقيقة عند الإمام المصنف رحمه الله، وقد عرفها غيره من الأصوليين بتعريفات كثيرة أخرى، فقال الرازي: (الحقيقة: ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به)، المحصول (١/ ٢٨٦).
وقال القرافي: (فالحقيقة: استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب)، شرح تنقيح الفصول (ص/ ٤٢) وقال ابن قدامة (الحقيقة: هو اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي)، روضة الناظر مع شرحه جنة المناظر (٢/ ٨)، وقيل غير ذلك.

وأما المجاز[١] فتفسيره: ما أريد به غير ذلك [المعنى][٢][٣]، لأنه ليس بحق منه على اعتبار الوضع، ولكن تجوز به على طريق الاستعارة عن المعنى الأصلي لهذا المعنى، وكان هذا المعنى على اعتبار الأصل غير حق، من قولك: (حُبُّك لي مجاز)، أي: باللسان دون القلب الذي هو مَعْدِنُه، و(هذا الوعد منك مجاز)، أي: لم تُرِد التحقيق[٤] بل الترويج، لأنه باطل على ما عليه أصل العدات[٥] في الحكمة، ولهذا سمي المجاز مستعارا، كأن القائل استعاره للمعنى الذي قصده، فكساه به.

وقد ظهر ظهورا بَيِّنًا من كلام الناس وكتاب الله تعالى، ورسائل الكتبة، وأشعار العرب، حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة

---

(١) المجاز على وزن (مفعل) مصدر ميمي بمعنى فاعل، الباني (ص/ ٢٣)، مشتق من الجواز، وهو العبور والانتقال، يقال: جزت المدينة، أي عبرتها، وقيل للمجاز مجازا، لأن الكلمة إذا استعملت في غير موضعها، فقد تعدت موضعها، انظر: لسان العرب (٢/ ٤١٦).

(٢) سقطت الزيادة من (ل).

(٣) للمجاز في الاصطلاح تعريفات عديدة باعتبارات مختلفة، انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٢٨) - اللمع للشيرازي (ص/ ٥) - البزدوي مع الكشف (١/ ١٦١) - البحر المجيط (٢/ ١٧٨) - شرح تنقيح الفصول (ص/ ٤٤) - روضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر (٢/ ١٥-١٦).

(٤) في (ت): إذا لم يكن أراد التحقيق.

(٥) العدات: جمع (عِدَة)، وهي الوعد، وإنما استعمل الإمام المصنف رحمه الله جمع العدة، لا جمع الوعد، لأن (الوعد)، لا يُجْمَعُ، انظر: لسان العرب (١٥/ ٣٤٢).

وجودا[١]، واستحسانا[٢]،وبه توسعة اللسان وملحته[٣][٤].

---

(١) جاء في البحر المحيط: (بالغ ابن جني فادعى أن الغالب على اللغة المجاز، ونقله ابن السمعاني عن أبي زيد الدبوسي، وقال تلميذ ابن جني عن عبد الله بن متويه: الكل مجاز، وهما شاذان، (٢/ ١٨١).
قلت: ما نسبه ابن السمعاني إلى الإمام المصنف أبي زيد الدبوسي غير دقيق، لأن عبارة أبي زيد رحمه الله صريحة في أن (المجاز كاد أن يغلب الحقيقة)، ولكنه لم يغلبها، وما نقله عنه ابن السمعاني يدل على أنه يقول: (أن الغالب على اللغة المجاز)، وبين التعبيرين فرق كبير.

(٢) في (ت): أو استحسانا.

(٣) في (ل): وبه توسعت اللسان وملحت، وفي (ق): وصلحت.

(٤) ما قرره الإمام المصنف ﷺ في مسألة استعمال المجاز مذهب جمهور الأصوليين، وخالف بعضهم في ذلك، منهم: الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، وأبو علي الفارسي، فذهبا إلى أنه لا مجاز في الكلام مطلقا.
وأما الظاهريه: فقد نفوا وقوعه في القرآن والسنة، وقالوا: إنه كذب، وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب، كما أنكر الرافضة والحشوية وقوعه في القرآن فقط، انظر: جمع الجوامع بشرح المحلى (١/ ٣٠٨) - المنخول (ص/ ٧٦) - اللمع (ص/ ٥) - العدة (٢/ ٦٩٥ - ٧٠١) - المحصول (١/ ٣٣٢ - ٣٣٤).
وقد توسع في الموضوع الزركشي رحمه الله فقال تحت عنوان (مسألة المجاز في القرآن) مانصه: (ووقع في القرآن على الأصح، كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] (الكهف: ٧٧)، ﴿لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ﴾ [الحاقة: ١١] (الحاقة: ١١)، وقد صنف شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام كتابا حافلا في ذلك، وبه قال جمهور الفقهاء، منهم: أحمد بن حنبل، فإنه قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، (طه: ٤٦)، هذا من مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: (سنجري عليك رزقك) (إنا نشتغل بك).
ومنعه آخرون، ونسبه الغزالي في المنخول إلى الحشوية.
قال ابن القشيري: (وحكي عن الأستاذ أيضا)، وقال ابن برهان: (والأستاذ أبو إسحاق إذا أنكر المجاز في اللغة فلأن ينكره في القرآن من طريق أولى، لأن القران إنما نزل بلغنهم). ←

. . . .

→ قلت (الزركشي): وكذا حكاه ابن برهان في (شرح الإرشاد) عن الأستاذ، وابن خويز منداد، وهو قول أبي العباس بن القاص من أصحابنا فيما حكاه العبادي في الطبقات، وحكوه عن داود الظاهري وابنه، وحكاه أبو الوليد الباجي عن ابن خويز منداد من المالكية، وإليه ذهب منذر بن سعيد البلوطي في أحكام القرآن، وحكاه أبو عبد الله الصيمري من الحنفية في كتابه في الأصول عن أبي مسلم بن يحيى الأصفهاني.

وقال القاضي أبو يعلى من الحنابلة عن أبي الفضل التميمي: إنه حكاه في كتابه (الأصول) عن أصحابهم ولذلك قال أبو حامد في أصوله: (ليس في القرآن مجاز)، لكن المنصوص عن أحمد خلافه.

وقيل: إنما أنكرت الظاهرية مجاز الاستعارة، ونقله صاحب (الكبريت الأحمر) عن أبي الفتح المراغي.

وشبهتهم: أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وهو مستحيل على الله تعالى، وهذا باطل، ولو وجب خلو القرآن من المجاز، لوجب خلوه من التوكيد، وتثنية القصص والإشارات إلى الشيء دون النص، ولو سقط المجاز من القرآن ذهب شطر الحسن.

وقولهم: إن المجاز لا يستعمل إلا عند الحاجة، ممنوع، بل قد يراد به امتحان العلماء وإتعاب خواطرهم، وحد فكرهم باستخراجه طلب معانيه لرفع درجاتهم، وإكرام منازلهم، كما في الخطاب بالمجمل والمشترك، والمتشابه وغيره من الأشياء التي فيها أمارة الحكم على وجه خفي.

وقال القاضي في (مختصر التقريب): يلزم من إثبات المجاز في اللغة، إثباته في القرآن، ونحوه قول ابن فورك: من أنكر المجاز في القرآن فقد قال: إن القرآن نزل بلسان غير عربي، لأن في اللسان العربي مجاز وحقيقة، والقرآن نزل على لغتهم، ومن نازع في إعطاء التسمية لأنه مجاز واستعارة، فقد نازع في اللفظ مع تسليم المعنى المطلوب.

قال الشيخ أبو إسحاق: واستدل ابن سريج على أبي بكر بن داود في قوله تعالى: ﴿لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ﴾ [الحج: ٤٠]، فقال: الصلوات لا تهدم، وإنما أراد به مواضع الصلوات، وعبر بالصلوات عنها على سبيل ←

فإذا عرفت حَدَّيْهِما[(١)]، علمت أن الحقيقة لا تنال إلا بالسماع، وطريقها الوضع، ولا يوقف عليه إلا بالنقل عن واضع اللغة، كالنصوص في باب الشرع، فإنها لا تثبت حججا إلا بعد النقل عَمَّنْ لا يجوز عليه الكذب.

وأما المجاز: فلا حاجة بنا إلى السماع ليثبت لغة يجوز استعمالها، بل يثبت من قِبَلِ المتكلم، لأن العرب إنما استعارت اللفظ لغير ما وضع له، لاتصال بينهما بوجه مَّا.

إمَّا من حيثُ معنى اللفظ، كالشجاع يسمى أسدا، لوجود المعنى المطلوب من الشجاع في الأسد، وكالبليد يسمى حمارا، لهذا المعنى.

← المجاز، فحذف المضاف، وأقام المضاف إليه مقامه، قال: فلم يكن له عنه جواب.

قلت (الزركشي): ذكر أبو عبيد في كتاب (الأموال) أن الصلوات بيوت تبنى في البراري للنصارى، يصلون فيها في أسفارهم تسمى (صلوتا)، فعربت (صلوات)، ومنه قوله تعالى: ﴿لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ﴾ [الحج: ٤٠]، إنما أراد هذه البيوت على ما يروى في التفسير، هذا كلامه، وهو غريب، وعليه فلا حجة على داود، إذ لا مجاز حينئذ.

والحق في هذه المسألة: أنه إن أريد بالقرآن نفس الكلام القديم، فلا مجاز فيه، [وأما] الألفاظ الدالة عليه، فلا شك في اشتمالها عليه.

وقال الغزالي في إثبات القياس: الخلاف لفظي، فإن الحقيقة قد يراد بها الحق، وهو ما به الشيء حق في نفسه، ويقابله المجاز، ويكون تقابلهما تقابل الحق والباطل، وهذا المعنى يوجب القطع بنفي المجاز عنه، وقد يراد بالحقيقة اللفظ العربي المستعمل فيما وضع له، وبالمجاز: ما استعمل في غير موضوعه، وهو بهذا المعنى، يشتمل عليه قطعا)، البحر المحيط (٢/ ١٨٢ - ١٨٤).

(١) (ب/ ٦٣/ ل).

إما من حيثُ الذاتُ، كالمطر يسمى سماءً، لاتصال بينهما ذاتا، لأنه من السماء ينـزل، على ما تراه العيون ظاهرا(١).

وقال الله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يُوسُف: ٣٦]، أي

---

(١) وكما ترى فإن العلاقة في النوع الأول: التشبيه، وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة عند علماء البيان، وفي النوع الثاني: غير التشبيه، وهذا النوع من المجاز يسمى مجازا مرسلا.
والمصنف ﷺ عَبَّرَ عن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله: (من حيث معنى اللفظ)، وعن علاقة المجاز المرسل بقوله: (من حيث الذات)، وقد تبعه في ذلك أكثر الحنفية، كالأخسيكثي في الحسامي (ص/ ٢٣_٢٤)، والنسفي في المنار (ص/ ٣٩٩ -٤٠٠)، والسرخسي في أصوله (١/ ١٧٨) وغيرهم، وقالوا هذا أضبط مما ذكروا، لأن الاتصال بين الشيء لا يخلو من أن يكون بالصورة أو بالمعنى، لا يتصور الثالث.
ولكن كثيرا من الأصوليين غيرهم حصروها بالاستقراء بأكثر من ذلك، فحصرها:
ابن الحاجب في خمسة، وصاحب التوضيح في تسعة، والبيضاوي في اثني عشرة، وصفي الدين الهندي في إحدى وثلاثين، والشوكاني في أربعين.
وإن من أشهر تلك العلاقات هي:
١- إطلاق اسم السبب على المسبب، كما في: أمطرت السماء النبات.
٢- إطلاق اسم المسبب على السبب، كما في: رعينا الغيث.
٣- إطلاق اسم الكل على الجزء، كما في قوله تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البَقَرَة: ١٩].
٤- إطلاق اسم الجزء على الكل، كإطلاق اسم العين على الشخص الرقيب.
٥- إطلاق الملزوم على اللازم، كإطلاق اسم النار على الحرارة.
٦- إطلاق اللازم على الملزوم، كإطلاق الإنسان على الضاحك.
٧- إطلاق أحد المتشابهين على الآخر، كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع.
٨- تسمية الشيء باسم ما له تعلق المجاورة، كما في: سال الميزاب. ←

ماء العنب، وماؤه ليس بخمر حال العصر، ولكنه قد يتصف هذا العين بذلك الوصف.

وقال تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣] أي جامعتم[1]،

← ٩- تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦].

١٠- تسمية الشيء باسم ما كان، كما في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٢].

انظر في ذلك كله: المختصر مع شرح العضد (١/ ١٤٣) - التوضيح مع التلويح (١/ ٧٣ - ٧٧) - المنهاج بهامش التقرير والتحبير (١/ ٢١٢) - إرشاد الفحول (ص/ ٢٣ - ٢٤).

(١) اختلف العلماء في المراد من اللمس وحكمه في الآية:

١- فقالت فرقة: الملامسة هنا مختصة باليد، والجنب لا ذكر له إلا مع الماء، فلا سبيل له إلى التيمم، وإنما يغتسل الجنب أو يدع الصلاة حتى يجد الماء، روي هذا القول عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما.

٢- قالت الحنيفة: إن الملامسة هنا مختصة باللمس الذي هو الجماع، فالجنب يتيمم، والملامس بيده لم يَجْرِ له ذكر، فليس بحدث ولا هو ناقض لوضوئه.

٣- وقال مالك: الملامس بالجماع يتيمم، والملامس باليد يتيمم إذا التذ، فإذا لمسها بغير شهوة، فلا وضوء، وبه قال أحمد وإسحاق.

٤- وقال الشافعي: إذا أفضى الرجل بشيء عن بدنه إلى بدن المرأة سواء كان باليد أو بغيرها من أعضاء الجسد، تعلق نقض الطهر به، وهو قول ابن مسعود، وابن عمر والزهري، وربيعة.

٥- وقال الأوزاعي: إذا كان اللمس باليد، نقض الطهر، وإن كان بغير اليد لم ينقضه، انظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٢٢٣ - ٢٢٤) - تفسير القرآن العظيم (١/ ٥٠٢ - ٥٠٣) - تفسير أبي السعود (٢/ ١٨٠).

لاتصال فعل اللمس بفعل الجماع.

وقال عليه الصلاة والسلام: «كل مسكر خمر»[1]، لا تصال بينهما في معنى المخامرة والإنشاط.

وقال الله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، أي أنكحت بالإجماع، فاستعارت المرأة لفظ الهبة للنكاح، لا تصال بينهما سببا، فإن الهبة وإن وضعت لتمليك الرقبة، فإنه يتصل بتمليك ملك المتعة اقتضاء، فإن من ملك جارية هبة، ملكها متعة، وحل له وطؤها إلا بمانع، كالعقد، سبب لتمليك الوطء إلا بمانع.

ولما كان لفظ تمليك الرقبة سببا لملك المتعة، صح استعارة

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت: سئل رسول الله ﷺ عن البِتْع، فقال: «كل شراب أسكر فهو حرام»، أخرجه مسلم، كتاب الأشربة، باب نسخ النهي عن الانتباذ في المزفت، والدباء، والحنتم، والنقير، (١٤٧/٥)، رقم [٦٧] (٢٠٠١)، وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «كلُّ مخَمِّر خمر، وكل مسكر حرام»، أخرجه أبو داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر (٨٦/٤)، رقم (٣٦٨٠)، وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»، أخرجه النسائي، كتاب الأشربة، باب إثبات اسم الخمر لكل مسكر من الأشربة (٢٩٦/٨)، رقم (٥٥٨١)، وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ما أسكر كثيره، فقليله حرام»، أخرجه الترمذي، كتاب الأشربة، باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام، (٢٥٨/٤)، رقم (١٨٦٥)، وقال: (هذا حديث حسن غريب من حديث جابر)، وعن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «كل مسكر حرام، ما أسكر الفَرَقُ منه، فملْءُ الكف منه حرام»، المرجع السابق برقم (١٨٦٦)، وقال: (هذا حديث حسن).

الألفاظ المَمَلِّكَةِ للأعيان لعقد النكاح الموضوع لملك المتعة[1]، وصحت الاستعارات بهذين المعنيين من كل متكلم، لأن سبب صحة الاستعارة[2]، هذاالاتصال الذي أشرنا إليه، وهذا مما يقف عليه كل متكلم إذا تأمل، لأن هذا السبب الذي به صحت

---

(١) انعقاد النكاح بلفظ الهبة، وكذلك بسائر الألفاظ المَمَلِّكَة للأعيان مذهب الحنفية، ومعهم في ذلك: الثوري، ، والحسن بن صالح، وذهب الشافعي، وأحمد بن حنبل إلى أن النكاح موقوف على لفظ التزويج والإنكاح، وبه قال: ربيعة، وأبو ثور، وأبو عبيد، وداود ومالك على اختلاف عنه، والمشهور عن المالكية على ما حكى عنهم القرطبي أن النكاح ينعقد بكل لفظ، ومن أدلة المانعين لانعقاد النكاح بلفظ الهبة: أنه كما لا ينعقد هبة الشيء بلفظ النكاح، كذلك لا ينعقد النكاح بلفظ الهبة، انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٣/ ٢٧٢).
ولكن المجيزين لانعقاد النكاح بلفظ الهبة، وعلى رأسهم الحنفية، استدلوا بأدلة كثيرة، منها: هذه الآية الكريمة، وذلك من وجهين: الوجه الأول: أن الله تعالى أخبر في الآية أن ذلك كان خالصا له ﷺ دون المؤمنين، مع إضافة لفظ الهبة إلى المرأة، فدل ذلك على أن ما خُصَّ به النبي ﷺ من ذلك إنما هو استباحة البضع بغير بدل، لأنه لو كان المراد اللفظ، لما شاركه فيه غيره، لأن ما كان مخصوصا به وخالصا له، فغير جائز أن تقع بينه وبين غيره فيه شركة حتى يساويه فيه، إذ كانت مساواتهما في الشركة تزيل معنى الخلوص والتخصيص.
والوجه الثاني: أنه لما جاز هذا العقد للنبي ﷺ - وقد أمرنا باتباعه والاقتداء به - وجب أن يجوز لنا فعل مثله، إلا أن تقوم الدلالة على أنه كان مخصوصا باللفظ دون أمته، وقد حصل له معنى الخلوص المذكور في الآية من جهة إسقاط المهر، فوجب أن يكون ذلك مقصورا عليه، وما عداه فغير محمول على حكمه إلا أن تقوم الدلالة على أنه مخصوص، انظر: أحكام القرآن (٣/ ٤٧٨- ٤٧٩)، وانظر أيضا: فتح القدير لابن الهمام (٣/ ١٠٥) - المغني (٩/ ٤٦٠) - المهذب (٢/ ٤١).

(٢) أي: من حيث معنى اللفظ، ومن حيث معنى الذات.

الاستعارة سمعا، مما يوقَف عليه بالتأمل[١].

وكان هذا من حجج الشرع كالمقاييس التي أقيمت مقام[٢] النصوص[٣]، لا يتبع فيها السماع، ويصح من كل قائس[٤]، لأن المسموع من القياس إنما صح، لأن النص كان معلولا[٥] بوصف منه لتَبَيُّنِ[٦] أثره، دون سائره في إيجاب ذلك الحكم.

ولما صحَّ من السلف بهذاالمعنى، صحَّ من كل قائس، فإن المؤثِّرَ ممَّا لا يوقف عليه بالتأمل في نظائره، والبحث عن وجوه الطلب، والاستعارة أمر شائع من الخطباء، والكَتَبَةِ، والشعراء، حتى استحق الواحد منهم المدح بإبداع الاستعارات والتعريضات.

(١) أي: أن المجاز ينال بالتأمل في طريقه، ولا يفتقر في كل فرد إلى السماع، وهو مذهب جمهور الحنفية والمالكية، وذهب أكثر الشافعية إلى اشتراط السماع في كل فرد من أفراد المجاز، وإليه ذهب الرازي، والسبكي، والجصاص من الحنفية، وتوقف الآمدي، انظر: الفصول (١/ ٤٦) - كشف الأسرار (١/ ١٦٢) - نور الأنوار (ص/ ١٠٤) - المحصول (٢/ ٣٢٩) - شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١/ ١٤٥) - حاشية العطار على جمع الجوامع (١/ ٤٢٦).

(٢) (أ/ ٦٤/ ل).

(٣) أي: نسبة هذا، كنسبة القياس في المشروعات، (هل).

(٤) وتوضيح ذلك: أن النص كما لا يعرف إلا بالتوقيف، ولكن يمكن أن يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه، فكذلك الحقيقة لا يمكن أن يثبت في محل إلا بالسماع من أهل اللغة، ولكن المجاز يمكن أن يثبت في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع، فيصح هذا من كل متكلم، كما يصح القياس من كل مجتهد، إلا أن المعتبر في القياس المعاني الشرعية، وفي المجاز المعاني اللغوية، كشف الأسرار (١/ ١٦٤ - ١٦٥).

(٥) في (ت): معوما.

(٦) في (ت): فتبين، وفي (ق): ليتبين.

فتَبَيَّنَ أن المجاز أحد نوعي الكلام، والنوع الآخر، هو الحقيقة، وأن للمجاز من الأنواع، والعموم، والأحكام، ما للحقيقة، لأنه مستعمل بمنزلته، إلا أن المطلق من الكلام لحقيقته، حتى يقوم الدليل على مجازه، لأن معنى الحقيقة أصل منه، والثاني[1] طارئ عليه، فلا يثبت إلا بدليله.

ومن المتأخرين من ظن أن المجاز لا عموم له[2]، وإنه غلط، لأن الاستعارة أقامت المستعار من اللفظ، مقام الحقيقة لذلك المسمى الذي استعير له، لولاه لكان المتكلم به مخلا بالغرض،

---

(١) وهو المجاز.

(٢) نسبه الزركشي إلى بعض الشافعية، وقال: (وهل يتعلق العموم بالمجاز؟ فيه وجهان لأصحابنا، حكاه ابن السمعاني:
أحدهما: المنع، فلا يدخل العموم إلا في الحقائق، وذلك لأن المجاز ضروري، والضروري تندفع بإيراد بعض الأفراد، فلا يثبت الكل، كالمقتضى.
والثاني: يدخل فيه المجاز كالحقيقة، لأن العرب تخاطب به كما تخاطب بالحقيقة)، البحر المحيط (٣/ ١٥ - ١٦).
قلت: ثم إن المراد بـ(عموم المجاز) - عند القائلين به - أن يعم جميع أفراد نوع واحد من أنواع العلاقات، ومثلوا له بلفظ (الصاع) الوارد في قوله ﷺ: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهيمن، والصاع بالصاعين»، فجعلوه عاما في كل ما يحله ويجاوره، وقالوا: إن المراد من لفظ (الصاع) هنا ليس معناه الحقيقي بالإجماع، إذ لا خلاف في جواز نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين، فعلم أن المراد به معناه المجازي، وهو ما يحل فيه، فصار المعنى: (لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسع الصاعان)، ولفظ الصاع محلى بلام الاستغراق، فيتناول جميع ما يحله من المطعوم وغيره، فدل بعمومه على أن الربا كما يجري في المطعوم مثل الحنطة، يجري في غير المطعوم كالجص، والنورة، أصول السرخسي (١/ ١٧١ - ١٧٢) - نور الأنوار (ص/ ٩٥ - ٩٦).

فكان لا يحسن التكلم به.

فلما كان المستعار أحسن من الحقيقة، علم أنه مثله في البيان وأربى عليه بحسن الصيغة.

وتبين أن حد المجاز: ما أثبت المرادَ بالكلام بظاهره كذلك مجازا، لا بما لم يتكَلَّمْ به من ضمن، أو اقتضاء ونحوه، كما يكون بعينه لو تكلم بالحقيقة الصريح.

وتبين بما قلنا: أن اللفظ الواحد لا يشتمل على الحقيقة والمجاز(١)، لأنهما مختلفان لا يجتمعان، كالثوب على البدن، لا يجوز أن يكون عارية وملكا في وقت واحد، وكانا عن الانتظام

(١) ذهب جمهور أهل العربية، وجميع الحنفية، وجمع من المعتزلة، والمحققون من الشافعية إلى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم، بأن يراد كل واحد منهما من هذا اللفظ في وقت واحد، وأجاز ذلك بعض الشافعية وبعض المعتزلة، إلا أن لا يمكن الجمع بينهما، كـ(افعل) أمرا وتهديدا.
وقد حرر الإمام الرازي محل النزاع بقوله: (... أما بالنسبة إلى معنيين فلا شك في جوازه، وأما بالنسبة إلى معنى واحد: فإما أن يكون بالنسبة إلى وضعين، أو إلى وضع واحد (وهو المقصود هنا)، أما الأول: فجائز، وأما الثاني: فهو محال...) المحصول(١/ ٣٤٣-٣٤٤).
ونسب العلامة الكنكوهي إلى الإمام الشافعي، وإلى عبد الجبار، والجبائي من المعتزلة القول بجواز اجتماع الحقيقة والمجاز مطلقا، وقال: (إنهم استدلوا فيه: بأنه لا مانع من إرادة المعنيين من إرادة واحدة، ألا ترى أنه لو قال: (لا تنكح ما نكح أبوك) وأراد الوطء والعقد، كان صحيحا من غير استحالة، انظر: حاشية الكنكوهي على أصول الشاشي (ص/ ٤٤). ←

أبعد من المعاني التي تشترك تحت لفظ واحد، وقد مر أن المشترك لا عموم له، فهذا أولى.

ولهذا لم يجعل علماؤنا رحمهم الله تعالى المس حدثا، لأن الجماع مراد بقوله: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النِّسَاء: ٤٣]، وهو مجاز، فبطل أن تكون[1] الحقيقة مرادة وهو المس.

وقال علماؤنا رحمهم الله تعالى: بأن النصَّ الموجب لتحريم الخمر[2]، لا يتناول سائر المسكرات، لأن الاسم: للنيء من ماء العنب إذا غلا واشتد حقيقة، ولغيره مجاز، لاتصال بينهما بمعنى مخامرة العقل، فلا يدخلان جميعا تحته[3].

وقالوا فيمن حلف: (لا يأكل من هذه النخلة)، فأكل من

← وذهب الغزالي وأبو الحسين البصري إلى أنه يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة، إلا في غير المفرد كالمثنى والمجموع، فيصح استعماله فيهما لغة لتضمنه المتعدد، كقولهم: (القلم أحد اللسانين)، ورجح هذا التفصيلَ ابنُ الهمام، واختاره الشوكاني، انظر: التحرير مع التيسير (٢/ ٣٦ - ٣٧) - شرح المنار وحواشيه (ص/ ٣٧٨) - فتح الغفار(١/ ١٢٢) - المعتمد(١/ ٣٢٥)، إرشاد الفحول(ص/ ٢٨).

(١) (ب/ ٦٤/ ل).

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المَائدة: ٩٠].

(٣) قلت: إن الأمة أجمعت على تحريم القليل والكثير من الخمر التي هي من عصير العنب، كما أجمعوا على أنه يكفر مستحلها، ويفسق شاربها، ويجب الحد بشرب القليل والكثير منها، وهي نجسة نجاسة غليظة، ولا يجوز بيعها وشراؤها بين المسلمين. ←

ثمرها حنث وهو مجاز، لأن النخل سبب للثمرة، ولو أكل من عينها، لم يحنث، لأنه حقيقة[1].

← وأما سائر الأنبذة المسكرة المتخذة من غير عصير العنب، فما وصل منها إلى حد السكر، فكان حراما وموجبا للحد، وأما القليل الذي لا يسكر، فاختلفوا فيه:
فقال جمهور فقهاء الحجاز، وجمهور المحدثين: قليل الأنبذة وكثيرها المسكرة حرام، وهو قول الحسن، وعمر بن عبدالعزيز، وقتادة، والأوزاعي، ومالك، والشافعي.
وقال آخرون: لا يحد إلا أن يسكر، وهو مذهب الحنفية، وكثير من أهل الكوفة، وأكثر علماء البصريين، وقال به أيضا إبراهيم النخعي من التابعين، وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى، وشريك، وابن شبرمة.
وقال أبو ثور: من شربه معتقدا تحريمه، حد، ومن شربه متأولا، فلا حد عليه، انظر المبسوط (٢/ ٢٤) فما بعدها - فتح القدير لابن الهمام (٥/ ٧٩ - ٨٢) - بدائع الصنائع (٧/ ٣٩ - ٤٠) - مجمع الأنهر (٢/ ٥٦٨ - ٥٧٤) - المغنى (١٢/ ٤٩٧) - المهذب (٢/ ٢٨٦) - بداية المجتهد (١/ ٥٤٩ - ٥٥٥) - نيل الأوطار (٨/ ١٩٧ - ٢٠٨).
ومع أن العامة نقلوا عن الحنفية القولَ بعدم تحريمه، وهو الذي نجده في كثير من كتبهم، حتى نقل عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله قوله بجواز شرب القليل من النبيذ إذا لم يصل إلى حد السكر، وإنه يجوز بيعه، ويضمن بالإتلاف، وبه قال صاحبه أبو يوسف القاضي، الاختيار(٤/ ٩٨)، إلا أن بعض الحنفية صرحوا بتحريمه:
قال محمد بن الحسن: (كل ما أسكر قليلة فكثيره حرام)، فصار هذا هو المفتى به في المذهب الحنفي عند المتأخرين منهم، انظر: رد المحتار على الدر المختار (٤/ ٣٨).
وهو الذي مال إليه ابن نجيم أيضا، حيث يقول: (ثم اعلم أن عدم الإلحاق (أي: عدم إلحاق النبيذ بالخمر) إنما هو في إيجاب الحد، وأما الحرمة، فثابتة في الأشربة المحرمة كما علم في الفقة) فتح الغفار (١/ ١٢٤).

(١) ولأنه أضاف اليمين إلى ما لا يؤكل، فينصرف إلى ما يخرج منه، وهو الثمر، لأنه سبب له، فيصلح مجازا عنه، انظر: فتح القدير (٤/ ٣٩٥).

وقالوا: لو حلف (لا يأكل من هذه الشاة)، فأكل من لحمها حنث، وهو حقيقة، ولا يحنث بشرب لبنها مجازا[(١)].

فإن قيل: لو حلف: (لا يضع قدمه في دار فلان)، فدخلها ماشيا، حَنِثَ، وهو حقيقة، ويحنث إذا دخلها راكبا مجازا[(٢)].

قلنا: وضع القدم بعرف اللسان في مثل هذا، صار [مجازا][(٣)] عن الدخول، لأنه سببه، فصار كأنه حلف: (لا يدخل دار فلان)، فيحنث، دخل الدار راكبا أو ماشيا بمطلق الدخول الذي هو مجازه[(٤)]، لا بمجاز وضع القدم وحقيقته.

ونظيره: رجل قال: (عبده حر يوم يقدم فلان)، فقدم فلان

---

(١) قال شيخ نظام وآخرون: (ولو حلف لا يأكل من هذه الشاة، ينصرف إلى اللحم، دون ما يخرج منها، وكذا في كل مأكول، ولو قال: مما يخرج من هذه الشاة، أو من نزلها، حنث في اللبن، والمخيض، والزبد، دون السمن، والشيراز)، الفتاوى الهندية (٢/ ٨٣).

(٢) تقرير الاعتراض: فإن الذي قررته من أن اللفظ الواحد لا يشتمل على الحقيقة والمجاز، وإنهما لا يجتمعان معا، انتقض في هذه الصورة، حيث إن الدخول ما شيا، حقيقة كلام الحالف، والدخول راكبا مجازه، وفي كلا الصورتين حنث، فاجتمع الحقيقة والمجاز على خلاف ما قَرَّرْتَ، فأجاب بقوله: (قلنا: وضع القدم. . . . الخ).

(٣) سقطت الزيادة من (ت) (ق).

(٤) أي: أنه يحنث باعتبار عموم المجاز، ومعنى عموم المجاز: استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراده، والدخول في هذه المسألة معنى مجازي عام من قوله: (لا يضع قدمه في دار فلان)، فيدخل فيه الدخول راكبا، كما يدخل الدخول ماشيا، انظر: فتح الغفار (١/ ١٢٥).

ليلا أو نهارا، عتق عبده، لأنه صار مجازا عن الوقت، ثم الوقت يدخل تحته الليل والنهار.

[**فإن قيل**: قال أبو حنيفة رحمه الله: (لو قال: لله علي أن أصوم يوم الخميس)، فمضى يوم الخميس ولم يصم، وقال: (أردت به اليمين)، فإنه يلزمه القضاء، وهو حقيقة، ويلزمه الكفارة وهو مجاز، فقد اجتمع الحقيقة والمجاز، وجاز[1].

قلنا: ما اجتمع الحقيقة والمجاز، ولكن ظاهر اللفظ للنذر، فانصرف إليه، وهو بهذه الإرادة يريد صرفَه عن الظاهر إلى غيره، فصُدِّقَ فيما عليه، ولم يُصَدَّقْ في صرفه عنه إلى غيره.

كمن قال: (زينب طالق)، وله امرأة معروفة تسمى زينب،

---

(١) وبقول أبي حنيفة قال محمد، وقال أبو يوسف: تجب الكفارة فقط، وللمسألة، أي: مسألة من قال: (لله علي أن أصوم يوم الخميس)، فمضى يوم الخميس ولم يصم، ست صور:
١ - فإن لم ينو شيئا، لا نذرا ولا يمينا، يكون نذرا بالاتفاق.
٢ - نوى النذر، ونوى أن لا يكون يمينا، يكون نذرا بالاتفاق.
٣ - نوى النذر، ولم ينو يمينا، يكون نذرا بالاتفاق.
٤ - نوى اليمين، ونوى أن لا يكون نذرا، يكون يمينا بالاتفاق.
٥ - نوى النذر واليمين، يكون نذرا ويمينا عند أبي حنيفة، ومحمد، ونذرا عند أبي يوسف.
٦ - نوى اليمين، ولم ينو النذر، يكون نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد، ويمينا عند أبي يوسف، انظر: الهداية (١/ ٢٠٩) - مجمع الأنهر (١/ ٢٥٤)، والصورة الأخيرة هي التي ذكرها الإمام المصنف رحمه الله.

فقال: (لي امرأة أخرى تسمى زينب أردت الوقوع عليها)، طُلِّقَت المعروفةُ بالظاهر، والمجهولةُ تُطَلَّقُ بإرادته][١].

فإن قيل: قد قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى في رجل حلف (لا يأكل من هذه الحنطة، فأكل من عينها): حنث، وهو حقيقة، ويحنث إذا أكل من خبزها مجازا[٢].

وكذلك لو حلف: (لا يشرب من الفرات)، فشرب منه كَرْعًا[٣]، حنث، وهو حقيقة، ويحنث إذا شرب منه اغترافا مجازا[٤].

قلنا: إنهما يقولان: (لا أشرب من الفرات)، عبارة عن ماء الفرات مجازا، واسم ماء الفرات لا ينقطع بالاغتراف، أو الإحراز في آنية، لأنها في الظرفية ليست كالفرات، فلا تنقطع النسبة الأولى بها، فحنث بالبابين بعموم ماء الفرات الذي هو

---

(١) بين المعقوفتين سقط من (ت) (ق)، وفي (ل) أثبت في الهامش، وأردف بعلامة تشير إلى أنه من أصل الكتاب، والله تعالى أعلم.

(٢) وقال الإمام أبو حنيفة رحمه الله: يحنث إذا أكل عينها، ولا يحنث إذا أكل خبزها، الهداية مع فتح القدير (٤/ ٤٠١) - مجمع الأنهر (١/ ٥٦٠).

(٣) يقال: كرع في الماء، أو الإناء كرعا وكروعا: تناوله بفيه من موضعه من غير أن يشرب بكفيه، ولا بإناء، انظر: القاموس المحيط (ص/ ٩٨٠) - مختار الصحاح (ص/ ٢٣٦) - المصباح المنير (ص/ ٢٠٢).

(٤) هذا عند محمد وأبي يوسف رحمهما الله تعالى، وأما عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله: فلا يحنث بشربه منه بإناء ما لم يكرع، انظر: الهداية مع فتح القدير (٤/ ٤١١) - مجمع الأنهر (١/ ٥٦٣-٥٦٤).

مجاز، حتى إذا أخذ الماء من نهر آخر يأخذ[١] من الفرات، لم يحنث لانقطاع الإضافة إلى الفرات بالنهر الأخر.

وكذلك أكل الحنطة بعرف اللسان صار عبارة عما فيها، حتى[٢] قيل: (فلان يأكل الحنطة)، وإن كان يأكل من خبزها، فصار بمنـزلة ما لو حلف[٣] لا يأكل ما في الحنطة، فيحنث[٤] أكل عينها أو خبزها، لعموم المجاز، لأنه أكل ما فيها، حال ما أكل عينَها.

وأبو حنيفة رحمه الله اعتبر الظاهر، فوجد أحدهما حقيقة، والآخر مجازا، فلم يجمع بينها، وهما رحمهما الله تعالى، اعتبرا الباطن، فوجدا مجازه يَعُمُّ النوعينِ، فجمعا بينهما بعموم المجاز، لا أنهما جمعا بين الحقيقة والمجاز.

كمن حلف: (لا يدخل دار فلان)، فدخل دار فلان بملك، أو عارية، حنث، فالملك حقيقةٌ، والعارية مجازٌ، لأن المراد به عرفا، الإضافة بملك السكنى مجازا، إلا أن ملكَ السكنى ثابت بحق الملك والاستعارة.

وقد قالوا فيمن أوصى لمواليه بثلث ماله، وهو حر الأصل لم يُعْتَقْ، وله مولىً واحد أعتقه، وموالِيَ مولىً: كان نصف الثلث

---

(١) ضمير الغائب في (يأخذ) يرجع إلى النهر الآخر.
(٢) (أ/ ٦٥/ ل).
(٣) في (ت): من لو حلف.
(٤) في (ق): فحنث.

لمولاه، والنصف للورثة، دون مواليَ مولاه، لأن الحقيقة - وهو المولى - دخل تحتَ الوصية، فلا يد خل تحته موالي المولى، لأنه مجاز، إذ الأسفل في الحقيقة مضاف إلى الذي أعتقه، دون الذي أعتق من أعتقه، فما وجد من المولى[(١)] إعتاق إياه حقيقة، إنما وجد منه التسبيب بأن أعتق الأول، حتى قدر الأول على إعتاق الثاني، فكانت الإضافة إليه بالتسبيب، فكانت مجازا، فلم يثبت مع الحقيقة[(٢)].

كما لو أوصى [رجل][(٣)] بثلث ماله لمواليه، وله موالي أعتقوه، وموالي أعتقهم، لم تصح الوصية، لأن (الموالي) لفظ مشترك، يتناول الأعلى والأسفل على السواء بحق الولاء[(٤)]، لكن بمعنيين مختلفين، لأن ولاء الأعلى، ولاءُ مُنْعِم، وولاءَ الأسفل، ولاءُ مُنْعَمٍ عليه، فلما لم يجتمعا، ولم يكن أحدهما بأولى من

(١) في (ت) (ق): من الأعلى.

(٢) هذا رأي الإمام المصنف رحمه الله ومن تابعه من الحنفية، ومنهم من خالفه، فرأى القول بعموم المجاز، صيانة لكلام هذا القائل العاقل عن الإلغاء، قال ابن الهمام معلقا هذه المسألة: (أقول: لقائل أن يقول: لمَ لا يصار ههنا إلى عموم المجاز صيانة لكلام العاقل عن الإلغاء في حق النصف، والمصير إلى عموم المجاز، مخلص معروف في دفع الجمع بين الحقيقة والمجاز، وطريقه ههنا: أن يحمل (الموالي) على من كان للموصي مدخل في عتقه، أعم من أن يكون بطريق المباشرة كما في معتَقِ نفسه، أو بطريق التسبيب كما في مُعْتَقِ مُعْتَقِه، فليتأمل)، فتح القدير على الهداية (٩/ ٤٠٨).

(٣) سقطت الزيادة من (ت) (ل).

(٤) في (ق): بحق الولاءين.

الآخر، تدافعا.

فثبت أنهم أبوا الجمع بين الحقيقة والمجاز، كما أبوا الجمع بين المعاني المختلفة، إلا أن المشترك يصير كالمجمل بحكم المعارضة والمساواة، والذي يحتمل الحقيقة والمجاز(١)، يثبت منه حقيقته، إلا بدلالة على المجاز، لأن الحقيقة أولى، على ما مرَّ.

وبمثله: لو كان للموصي موالي مولى، وما له موالي، كان الثلث لموالي المولى، دون الورثة، قولا بالمجاز(٢).

وأما الصريح(٣): فهو اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص، سواء كان حقيقة أو مجازا(٤)، يقال: (صَرَّحَ فلان فلانا بكذا)،

---

(١) (ب/ ٦٥/ ل).

(٢) أي: أن الرجل لو أوصى لمواليه، وليس له إلا موالي الموالي، استحقوا الوصية، سواء كانت بالثلث أو أقل، أو أكثر - إن أجازت الورثة الزيادة على الثلث - لتعيين المجاز حينئذ، انظر: الفتاوى الهندية (٦/ ١٢٠).

(٣) الصريح لغة: فعيل بمعنى فاعل، من صرح يصرح صراحة وصروحة، إذا انكشف وأخلص، فسمي به، لانكشافه وخلوصه عن محتملاته، انظر: لسان العرب (٧/ ٣١٦) - الباني (ص/ ٤٢).

(٤) فالصريح على نوعين: صريح حقيقي، وصريح مجازي.
الصريح الحقيقي: مثل ألفاظ التعاقد: كبعت، واشتريت، ووكَّلْتُ، وتزوَّجْت، وطلَّقْتُ، وسائر الألفاظ التي تدل صراحة على مراد المتكلم، دون توقف على شيء آخر.
والصريح المجازي: مثل العبارات التي يقصد بها غير معناها الحقيقي، كقول القائل: (لا يضع قدمه في دار فلان)، فإنه شاع بين الناس أن المراد منه الدخول في دار فلان، لا مجرد وضع القدم فيه.

أي خاطبه بأبلغ إظهار لما أراده من مكروه أو محبوب، والعرب تقول: (صرح الحقين[(١)] عن محضه)[(٢)]، إذا انكشفت الرغوة[(٣)] عن محض اللبن[(٤)].

وأما الكناية[(٥)]: فخلاف الصريح[(٦)]، حتى إن الكلمة ما لم تَتِمَّ مُفْهِمَةً بنفسها، لم تكن صريحا، والحرف الواحد يجوز أن يكون كناية، مثل هاء المغايبة وكاف المخاطبة، حتى جعلت الهاء في الكناية، كلمة تامة، فقيل: (هو كذا)، كقول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١].

---

(١) في (ل): صَرَّحَ الحقُّ.

(٢) الحقين والمحقون: اللبن الذي صُبَّ في القربة لتخرج زبدته، المعجم الوسيط (١/ ١٨٩).

(٣) الرغوة (مثلثة الراء): ما يعلو السوائل عند غليانها، أو رجها، أو ذوبان شيء فيها، المصباح المنير (ص/ ٨٨).

(٤) هذا تعريف الصريح، وأما حكمه: فتعلق الحكم بنفس الكلام، بحيث لا يحتاج إلى النية، فإذا قال لزوجته: (أنت طالق)، وقع الطلاق قضاء، ولا يصدق في أنه نوى الخلاص عن القيد، لأن اللفظ صريح في الطلاق، فيحكم القاضي بظاهره، تسهيل الوصول (ص/ ٩٨)، حتى قالوا: لو قصد أن يقول: (الحمد لله)، فجرى على لسانه: (أنت طالق)، يقع الطلاق بغير قصده ونيته قضاء، وأما ديانة، فله ما نوى، النامي (ص/ ٤٢).

(٥) الكناية في اللغة: المستور، والتكلم بالشيء وإرادة غيره، انظر: القاموس المحيط (ص/ ١٧١٣) - مختار الصحاح (ص/ ٢٤٢).

(٦) فعرفها الأصوليون بأنها: لفظ استتر المعنى المراد به بحسب الاستعمال، ولا يفهم إلا بقرينة، انظر: شرح التلويح على التوضيح (١/ ٧٢) - تسهيل الوصول (ص/ ٩٩).

وهذا لأن الهاء لا تُمَيِّزُ بنفسها بين اسمٍ واسمٍ إلا بدلالة أخرى، فلم يكن صريحا، ولما احتملت التَّمْيِيْزَ بدلالةٍ، استقامت كناية عن الصريح، فكانت حروف الكناية من الصريح، كالاسم المشترك من المفسر، من حيث إن حرف الكناية مما لا يفهم معناها إلا بدلالة أخرى، والصريح اسم لما فهم معناه منه بنفسه(١).

وعن هذا سمي كل كلام يحتمل وجوها، كناية، وسمي المجاز قبل أن يصير متعارفا كناية، لاحتماله الحقيقةَ وغيرَها(٢).

ومن معنى الكناية، أُخِذَت الكُنَى، فإن الرجل معروف باسم العلم، والتصريح عنه يكون بذلك الاسم، ثم يُكَنَّى عنه بالنسبة إلى ولده(٣)، وهي(٤) لا تعرفه إلا بدلالة زائدة، وهي معرفة الولدية(٥)، وتلك الكنية حقيقة، ، وليست بمجاز عن الاسم العلم، لأنه لا اتصال بينهما.

---

(١) يقصد الإمام المصنف رحمه الله بحروف الكناية، (الضمائر)، فإنها عند الأصوليين من قبيل الكناية، لاستتار المراد بها عند الاستعمال، وذلك كمن يريد أن ينقل لأحد كلاما دون أن يفهمه الآخرون الموجودون، يقول له: (قابلت صاحبك).

(٢) وأما إذا صار متعارفا، فإنه صريح، مثل قوله: (لا يضع قدمه في دار فلان)، فإنه شاع بين الناس أن المراد منه الدخول، ولذا يحنث إذا دخل الدار، ماشيا كان أو راكبا.

(٣) فيقال: (أبو أنس) مثلا.

(٤) أي: الكناية.

(٥) في (ق): وهي معرفة الولد.

فعلمت أن الكناية قد تكون بالحقيقة، وتكون بالمجاز[١]، والصريح قد يكون بالمجاز، وقد يكون بالحقيقة.

والفقهاء رحمهم الله تعالى يقولون: لفظ التحريم من كنايات الطلاق، والتحريم في باب الفرقة عامل بحقيقته، حتى كانت موجبة للحرمة بخلاف لفظ الطلاق، ولو كان مجازا عن الطلاق، لعمل عمله[٢].

ومع هذا سمي كناية في باب الطلاق، لأنه احتمل[٣] وجوهَ حرمةٍ سوى حرمةِ الطلاق[٤]، فلم يكن صريحا، لما لم يكن مراده بَيِّنًا، فلعدم ظهور المراد منه - بسبب الاحتمال والاشتراك - سُمِّيَ كناية[٥].

---

(١) ومن أمثلة كناية المجاز، إطلاق المسبب وإرادة السبب، كقول الرجل لزوجته: (اعتدي)، قاصدا طلاقه، فإنه كناية من جهة أن (اعتدي)، أمر بمطلق العدِّ والحساب، لكنه أراد به عدَّ أيام العدة، وهو مجاز مرسل، من جهة أنه أراد به الطلاق الذي هو سبب العدة، من إطلاق اسم المسبب الذي هو العدة، وإرادة السبب الذي هو الطلاق، وذلك لأن الطلاق سبب لوجود العدة، انظر: تيسير الوصول (ص/ ٥٨٨).

(٢) أي: لكانت بمنزلة قوله: (أنت طالق)، فيقع به الطلاق الرجعي، وليس كذلك كما ترى.

(٣) (أ/ ٦٦/ ل).

(٤) فيحتمل أن يكون المراد كونها حراما عن النكاح، أو عن الخيرات، أو عن رؤية الأقارب، أو غيرها، انظر تلك الوجوه والاحتمالات في: المبسوط (٦/ ٧٠ - ٧٣) - رد المحتار (٣/ ٢٩٨) - مجمع الأنهر (١/ ٤٠٣) - الفتاوى الهندية (١/ ٣٧٥).

(٥) وإلا فإن معنى كلمة (الحرمة) معلوم وهو المنع، واستعملت في معناها ←

وكذلك الاستعارة الغريبة، تسمى كناية.

وضروب التعريضات[١] تسمى كناية[٢]، لأنه يراد بها خلاف ظاهرها، فالعرب تكني عن الحبشي بأبي البيضاء، وعن الضرير بأبي العيناء، ولا اتصال بين الاسمين بوجه، بل بينهما تضاد[٣].

← صراحة، فلا يجوز أن تسمى كناية، ولكن لما كان معناها مبهما يحتمل أنواع الحرمة، ولم يُعْلَمْ ظهور المراد منه قبل التبيُّنِ بالنية أو القرينة، سميت كناية مجازا.

(١) مثل: (لا تنبح علي الكلاب)، و(أما أنا فلست بزان)، (هل).

(٢) نعم إن التعريضات تسمى كناية، والتعريض والكناية يشتركان في إرادة خلاف الظاهر بكل واحد منهما، ولكنهما يختلفان في أن الكناية عبارة عن ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، وأما التعريض: فهو أن يذكر شيئا يدل على شيء لم يذكره، كأن يقول المحتاج للمحتاج إليه: (جئتك لأسلم عليك، ولأنظر إلى وجهك الكريم)، انظر: تفسير الكشاف (١/ ٢٨٢-٢٨٣) - البحر المحيط (٢/ ٢٤٩-٢٥٠).

وقال الرازي في تفسيره: (ومعناه: أن يضمن الكلام ما يصلح للدلالة على مقصوده، ويصلح للدلالة على غير مقصوده، إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح، وأصله: من عرض الشيء، وهو جانبه، كأنه يحوم حوله ولا يظهره)، مفاتيح الغيب (٦/ ٤٣٠).

(٣) فعلى ما قرره الإمام المصنف رحمه الله فإن الفرق بين المجاز والكناية: أن المجاز لا بد فيه من اتصال وتناسب بين المعنى الحقيقي والمجازي، وأما في الكناية: فلا حاجة إليه، نعم! هذا فرق بين الكناية والمجاز، ولكن العلماء فرقوا بينهما من وجهين آخرين أيضا:

الوجه الأول: أن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها، فلا يمتنع من قولك: (فلان طويل النجاد)، أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تاويل مع إرادة طول قامته، والمجاز ينافي ذلك، فلا يصح في نحو قولك: (رأيت أسدا في الحمام)، أن تريد معنى الأسد من غير تأويل. ←

فثبت أن الكنايات حدُّها غير حدِّ المجاز، وإنها من ضروب التعريضات، فَعَرَّضَت العربُ لما يُذَمُّ بِمَا يُحْمَدُ تفاؤلا، وقد يقال ذلك على جهة السخرية.

وكما أرادوا من الأمر الزجرَ(١)، بضرب دلالة، ويقولون: (تربت يداك)، على سبيل التعطف(٢).

فهذه كلها وما أشبهها من ضروب الكنايات، دون المجاز الذي حَدَّدْنَاه، فإن هذه الألفاظ التي ذكرناها، ما فيها معاني حقائقها، ولا اتصال بينهما، ليستحضر معاني الحقائق بها، وإنها تجري مجرى أسماء الأعلام، لسقوط الاعتبار بالمعنى.

وسُمِّيَتْ كناية، حيث أراد به القائل الاسم المعنوي وضعا، تفاؤلا به، فكانت كناية عنه، بخلاف المجاز، فإنه اسم استعير لغيره لا تصال بينهما، لا جواز له بدون الاتصال.

← الوجه الثاني: أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، وأما مبنى المجاز فالانتقال من الملزوم إلى اللازم، انظر: كشف الأسرار (١/ ١٦٨).

(١) كما في قوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدُواْ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ﴾ [الزمر: ١٥]، وقوله: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠].

(٢) كما جاء في قوله ﷺ: «تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك»، قال ابن حجر في معنى (تربت يداك): (لصقتا بالتراب، وهي كناية عن الفقر، وهو خبر بمعنى الدعاء، لكن لا يراد به حقيقته، وبهذا جزم صاحب العمدة، زاد غيره أن صدور ذلك من النبي ﷺ في حق مسلم لا يستجاب، لشرطه ذلك على ربه)، فتح الباري (٩/ ٣٨ - ٣٩).

والاتصال بين اللفظين مقصور على تشاكل المعنى[١]، فيكون للاتصال بينهما معنى، أو السببية[٢]، فيكون للاتصال بينهما ذاتا، وطريق المجاز[٣]، مقصور عليهما[٤]، لأن الشيء يكون شيئا بذاته ومعناه، فلا يتصور الاتصال لغيره بدونهما[٥].

قال علماؤنا رحمهم الله تعالى فيمن قال لعبده - وله نسب معروف - (هذا ولدي): عتق عليه، ولا يثبت النسب[٦]، كأنه أخبر عن حريته فقال: (إنه عَتَقَ عَلَيَّ من حين ملكته)، لأن ما صرح به على حقيقته، لو ثبت كان سببا للعتق عليه من حين ملكه، فإن من اشترى ولده عتق عليه، فلما تعذر إثبات حقيقته، صار مجازا عن حكمه، لأن المجاز أحد نوعي الكلام استعمالا على ما مرَّ، إلا أن الحقيقة أسبقهما[٧] ثبوتا، فإذا تعذر بدلالة - وضرب المجاز متعين غير مجهول - ثبت عينا، كضرب الحقيقة إذا كان عينا.

وكذلك قال أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما إذا كان العبد كبيرا لا يولد

---

(١) كالأسد للشجاع، والحمار للبليد. (هل).

(٢) كالخمر للعنب. (هل)، قال تعالى إخبارا عن صاحب يوسف في السجن: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦]، ولم يكن يعصر خمرا، ولكن لما كان عصير العنب سببا لإيجاد الخمر، سمي المسبب باسم السب.

(٣) في (ت): بطريق المجاز.

(٤) أي: على المعنى والسببية.

(٥) في (ق): بغيره بدونهما.

(٦) انظر: الهداية مع فتح القدير (٤/ ٢٣٨) - الفتاوى الهندية (٢/ ٦).

(٧) (ب/ ٦٦/ ل).

مثلُه لمثلِه[١]، لأن العتق ثبت من حيث انقلب النص إخبارا عن عتقه من حين مَلَكَه مجازا، لا من حيث ثبت حقيقته، وقد يسمى هذا كناية، لأن الاستعمال غير ظاهر.

وقالوا: إذا قال لامرأته: (هذه ابنتي)، ولها نسب معروف، لم تحرم، لأن حقيقة ما تلفظ به، ليست بسبب للفرقة عن النكاح، فإنه لو كان ثابتا، ما كان بينهما نكاح، فكان[٢] سببا لا نتفاء النكاح بينهما من الأصل، فيصير مجازا عنه[٣]، إذا لم يكن إثبات حقيقته، كأنه قال: (ما تزوجتها).

وكذلك قالوا: إن ألفاظ تمليك العين[٤]، ينعقد بها النكاح بلا نية ولا قصد؛ لأنه متى تَحَقَّقَتْ فيمن يصلح لملك المتعة[٥]، كانت أسبابها لإيجاب ملك المتعة، فمتى تعذر إثبات حقائقها - بكون المحل غير قابل لها - صار مجازا وكناية عما يوجب ملك المتعة.

فإن قيل: من اشترى حرا[٦]، لم يصح أصلا، فلم يصح[٧]

---

(١) أي: وكذلك يعتق عليه عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله لو قال لعبده الذي لا يولد مثلُه لمثلِه: (هذا ولدي)، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: لا يعتق في هذه الحالة، لأنه كلام محال الحقيقة، فيرد ويلغو، انظر: الهداية مع فتح القدير (٤/ ٢٤٠ - ٢٤١).

(٢) في (ق): فيكون.

(٣) أي: عن عدم وجود النكاح، أو عن انتفاء النكاح.

(٤) كالهبة، والصدقة، والتمليك، والبيع، والشراء و...

(٥) كالأمة في ملك اليمين.

(٦) في (ت): إن من اشترى حرًّا.

(٧) في (ق): فلم يصر.

كناية عن الإجارة، وإن كان شراء الأصل سببا لملك المنفعة[١]، وقد تعذر إثبات حقيقته في الحر، ولم يصر مجازا عن الاجارة.

قلنا: إنما يستقيم هذا [إذا][٢] اتحد محل الحقيقة والمجاز، لأن اللفظ المضاف إلى محل، لا يعمل في محل آخر، ومحلُّ الحقيقة والمجاز واحد في مسألة العتاق والنكاح، لأن المملوك بالشراء والهبة [هو][٣] العين، وكذلك المملوك بالنكاح[٤] في حكم ملك العين، على ما بَيَّنَّا في كتاب تحديد الأسرار[٥].

والثابت بقوله: (هذا ولدي)، على حقيقته النسب، وإنه وصف يثبت للعين، وكذلك مجازه وهو الحرية، تثبت للعين، فأما الشراء والإجارة فمحلهما مختلف[٦]، فالشراء يعمل في العين، والإجارة في المنفعة، فلذلك لم يصر مجازا، ألا ترى أنه[٧] وإن صار مجازا في ذلك المحل، لم يقدر على العمل[٨].

فإن قيل: لو قال: (آجرتك عبدي هذا يوما)، عمل العقد

---

(١) في (ق): لملك المتعة.

(٢) سقطت الزيادة من (ت).

(٣) سقطت الزيادة من (ل) (ق).

(٤) في (ت) (ق): بملك النكاح.

(٥) كتاب في الفقه على مذهب الحنفية، وضعه قبل كتاب التقويم، وقد سبق الكلام عليه في المقدمة، فراجع هناك.

(٦) في (ت): فحكمها مختلف.

(٧) (أ/٦٧/ل).

(٨) لأن عمل الإجارة في الحقيقة في المنفعة دون الذات، ألا ترى أن الدارَ تُرَدُّ إلى صاحبها كما هي بعد أن استوفى المنفعة. (هل).

عمله، وإنما أضاف إلى العين.

قلنا: تفسير قولنا: (آجرتك هذا العين): أي مَلَّكْتُكَ منافعه شهرا بكذا، فهو لفظ وضع لتمليك المنفعة، وإن كانت مضافة إلى الرقبة صورة.

فأما البيع: فمضاف إلى الرقبة صورة ومعنى، فمتى صار مجازا، صار مجازا موجبا في ذلك المحل، والإجارة لا تعمل في العين، فلم يَصِحَّ حتى إذا قال: (بعت منافع عبدي شهرا بعشرة دراهم)، كان إجارة صحيحة بلفظ البيع(١) وأهل المدينة يسمون الإجارة بيعا(٢).

وكذلك أَوَّلَ علماؤُنا رحمهم الله تعالى خبر بيع المدبر(٣) أنه كان إجارة(٤).

---

(١) وقد قال الفقهاء: (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني)، ولذا أجمعوا على أن من قال: (وهبتك هذه الدار بثوبك هذا)، كان بيعا لا هبة، انظر: شرح مجلة الأحكام لرستم باز (ص/ ١٩).

(٢) لعل هذا العرف كان سائدا في زمن الإمام المصنف رحمه الله، وأما في زمننا هذا فإن أهل المدينة - كما هو معروف - يسمون البيع بيعا، والإجارة إجارة، أو أنه يقصد بالمدينة مدينة أخرى غير المدينة المنورة، يسمون الإجارة بيعا، ولكننا لا نعرف هذه المدينة، والله تعالى أعلم.

(٣) سبق تعريفه.

(٤) وخبر بيع المدبر: ما روي عن جابر رضي الله عنه أن رجلا أعتق غلاما له عن دبر، فاحتاج، فأخذه النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «من يشتريه مِنِّي»، فاشتراه نُعَيْم بن عبد الله بثمانمائة درهم، فدفعه إليه، أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع المدبر (٤/ ٤٩١)، رقم (٢٢٣٠) - ومسلم، كتاب الأيمان، باب جواز بيع المدبر (٤/ ٢٩٨)، رقم [٥٨] (١٦٦٨).

←

قالوا: وإذا قال لامرأته: (أنت حرة)، ينوي طلاقها[١] طلقت[٢]، لأن التحرير سبب لإزالة ملك المتعة، فإن من أعتق أَمَتَه، حَرُمَتْ عليه، فاستقام أن يكون مجازا عن الطلاق الموضوع لقطع هذا الملك.

إلا أنه لا يصير كناية عنه إلا بالنية، لأن المحل المضاف إليه هذا الوصفُ، كان قابلا لهذا الوصف على حقيقته، فلا يكون

← ومع صحة الحديث، فقد اختلف العلماء في جواز بيع المدبر، قال الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث: (وفي هذا الحديث دلالة لمذهب الشافعي وموافقيه أنه يجوز بيع المدبر قبل موت سيده، لهذا الحديث، قياسا على الموصي بعتقه، فإنه يجوز بيعه بالإجماع، وممن جوَّزه عائشة، وطاوس، وعطاء، والحسن، ومجاهد، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وداود ﷺ، وقال أبو حنيفة، ومالك ﷺ، وجمهور العلماء، والسلف من الحجازيين، والشاميين، والكوفيين رحمهم الله تعالى: لا يجوز بيع المدبر، قالوا: وإنما باعه النبي ﷺ في دَين كان على سيده، وقد جاء في رواية للنسائي، والدارقطني: أن النبي ﷺ قال له: «اقض به دَينَك»، قالوا: وإنما دفع إليه ثمنه ليقضي به دينه، وتأوله بعض المالكية على أنه لم يكن له مال غيره، فردَّ تصرفه، قال هذا القائل: وكذلك يرد تصرف من تصدق بكل ماله، وهذا ضعيف بل باطل، والصواب نفاذ تصرف من تصدق بكل ماله، وقال القاضي عياض ﷺ: الأشبه عندي أنه فعل ذلك نظرا له، إذ لم يترك لنفسه مالا، والصحيح ما قدمناه أن الحديث على ظاهره، وأنه يجوز بيع المدبر بكل حال مالم يمت السيد، والله أعلم)، شرح النووي على صحيح مسلم (٤/ ٢٩٨)، وانظر: تفصيل أدلة الجانبين ومناقشتها في: فتح القدير لابن الهمام (٤/ ٣١٩) - المهذب (٢/ ٨) - المغني (١٤/ ٣١٩ - ٤٢٢) - بداية المجتهد (٢/ ٤٧٦ - ٤٧٧).

(١) في (ل) (ق): ينوي طلاقا.
(٢) انظر: الهداية مع فتح القدير (٣/ ٤٠٠) - مجمع الأنهر (١/ ٤٠٤).

مجازا[١]، إلا بدلالة زائدة.

وإذا قال لأمته: (أنت طالق)، ينوي عتاقا، لم يصِحَّ[٢]، لأن الطلاق لو تحقق، لم يكن سببا للعتاق، فلم يكن بينهما اتصال بالسببية، ولا اتصال بينهما من حيث المعنى، لأن العتاق عبارة عن قوة لذات الموصوف به، يقال: عتق الطير[٣]، إذا قوي وطار عن وَكْرِه.

فكذلك الشخص، إذا قوي حكما، حتى لم ينفذ عليه حكم الاستيلاء، ولم يُتَمَلَّكْ بأسباب الملك بقوة دافعة[٤] أثبتها الله تعالى له نعمةً وكرامةً، قيل: (عَتَقَ)، وإذا ضَعُفَ، فصار عرضة للتمليك، بأسباب الملك والاستيلاء، ولم يقدر على الدفع، قيل: (رَقَّ).

والطلاق لا ينبئُ عن هذه القوَّةِ، بل ينبئُ عن رفع المانع عن استعمال قوة كانت، من قولك: (أطلقت فلانا عن القيد فَطَلُقَ) و(أطلقت الدابة عن الوَثَاق)، فإن القيدَ ما يضعفُ[٥] الدابةَ[٦]،

---

(١) في (ت): لمجازه، وفي (ق): المجازة.
(٢) جاء في تعليل عدم صحة عتق الأمة بقوله: (أنت طالق) ناويا العتق: (أن ملك اليمين فوق ملك النكاح، فكان إسقاطه أقوى، واللفظ يصلح مجازا عمَّا هو دون حقيقته لا عمَّا فوقه)، مجمع الأنهر (١/٥٠٨).
(٣) في (ت): عتق طير، وفي (ق): عتق الطائر.
(٤) في (ق): بقوة رافعة.
(٥) في (ق): لا يضعف.
(٦) (ب/ ٦٧/ ل).

ولكن يمنعها عن المشي، فكان الطلاق لإزالة المانع عن استعمال قوة كانت، فلم يَبْقَ بينهما اتصال معنى، فما لإزالة المانع معنى العلة.

وإذا كان كذلك، لم يثبت أحدهما بالآخر من حيث المعنى، وإنما يثبت بالسببية، فيثبت بالعتاقِ[١] الطلاقُ، لأنه سبب لإزالة ملك المتعة متى ثبت بنفسه في محل المتعة، ولا يكون الطلاق [قط سببا][٢] لإزالة ملك الرق، وإن وجد فيه.

وهذا كما تثبت العارية بالهبة إذا أضيفت إلى المنفعة[٣]، ولا تثبت الهبة بالعارية[٤]، لأنه لا اتصال بينهما معنى، فإن إحداهما[٥] تغير صفة الذات، فإن الملك ثابت للذات، والأخرى[٦]، تغير [صفة][٧] المنافع، فالملك بالعارية يثبت فيها، والمنفعة ليست بمعنى العين.

وما تحقيق المنفعة إلا العمل، فلا يستقيم الاستعارة[٨] من

---

(١) في (ق): بالعتق.
(٢) بين المعقوفتين سقط من (ل).
(٣) فإذا قال: (وهبتك منفعة هذا الكتاب)، كان الكتاب عارية عنده.
(٤) فإذا قال: (أعرتك هذا الكتاب)، وادعى المعار إليه أنه وهبه إياه، لا تقبل منه، لأن العارية لا تثبت بهذا اللفظ.
(٥) وهي الهبة.
(٦) وهي العارية.
(٧) سقطت الزيادة من (ت).
(٨) أي المجاز.

حيث المعنى، ولكن من حيث السببية، فاستقام من جانب ما هو سبب للآخر، كالهبة للعارية، ولم يستقم من جهة ما ليس بسبب، كالعارية للهبة.

ألا ترى أن ضدَّ العتقِ الرقُّ، وضدَّ الطلاقِ النكاحُ، والرقُّ ما فيه معنى النكاح بوجه، فإنه ينبئُ عن ضعف حكمي يعجز به عن دفع نفوذ أسباب الملك عليه، فيصير كالبهيمة(١).

والنكاح لا ينبئُ عن الضعف، بل ينبئ عن ملك يثبت كرامة يُتَوَصَّلُ به إلى اقتضاء الشهوات، واستحداث النسل، وإقامة مصالحِ المعيشةِ، فلما لم يكن الرقُّ بمعنى ملك النكاح، لم يكن ما وضع لإزالة الرقِّ، بمعنى ما وضع لإزالة ملك النكاح ضرورة.

وما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «النكاح رق»(٢)، محمول على سبيل مجاز الرقِّ لضربِ ملكٍ يثبت بالنكاح لا حقيقتة.

فإن قيل: أليس من قال لآخر: (اعتق عبدك عني على ألف درهم)، يصير مُتَمَلِّكًا بألف، ثم مُعْتِقًا، فصار مجازا عن الشراء، وليس بينهما اتصالٌ [معنىً، ولا سببيةٌ، وكذلك(٣) شراء القريب إعتاق، وما بينهما اتصال معنى](٤).

قلنا: إن الشراء بقوله: (اعتق عبدك عني)، ليس يثبت على

---

(١) في (ق): كالهبة.

(٢) لم أقف عليه بعد البحث التام في مظانه.

(٣) (أ/٦٨/ل).

(٤) بين المعقوفتين سقط من (ت).

طريق أن العتاق يصير مجازا عنه، ألا ترى أن العتق [يثبت][(١)] بنفسه، وقد ذكرنا أن اللفظ متى صار مجازا عن غيره، سقطت حقيقته، وإنما يثبت الشراء مقتضى هذا العتق، فإن العتاق لا يقع إلا أن يكون العين مملوكا له، فاقتضى العتق عنه شرطه، وهو ملك المحل، على ما بَيَّنَّا في موضعه.

فالمقتضى [حدُّه][(٢)]: ما يثبت ضرورةَ ثبوتِ النص بنفسه على حقيقته، لا باللفظ، وإنه صار عبارة عنه على ما بَيَّنَّا في حد المقتضى من بعد، وإنه ليس من باب المجاز في شيء، وإنه من ضروب الكناية.

وكذلك شراء القريب إعتاق، لا على سيبل أن الشراء يصير مجازا عنه، ولكن على سبيل أن الشراء ثابت بنفسه، موجب للملك على حقيقته، ثم العتق موجب الملك، على ما بَيَّنَّا في موضعه.

فصار الشراء بمنزلة العلة في إضافة الحكم الثاني - وهو العتق - إليه، لأنه علة العلة، ولم يكن علة بنفسه من حيث يصير مجازا عن العتق، ألا ترى أنه كيف يثبت بنفسه، ثم يثبت العتق بناء عليه.

وعلى هذا، إذا قال لامرأته: (اعتَدِّيْ)، ونوى به طلاقا

---

(١) سقطت الزيادة من (ت) (ق).

(٢) سقطت الزيادة من (ل).

طُلِّقَتْ[١]، على طريق أنه يقتضيه إذا أراده، لأن الطلاق شرط العدة[٢]، ألا ترى أن حقيقته تثبت بنفسها، وهو العدة، والله تعالى أعلم.



(١) انظر: الهداية مع فتح القدير (٣/ ٣٩٨) - مجمع الأنهر (١/ ٤٠٢).

(٢) أي: يثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد النية بطريق الاقتضاء، وذلك بعد الدخول، فكأنه قال لها: (اعتدي لأني طلقتك)، أو: (طلقي ثم اعتدي)، أو (كوني طالقا ثم اعتدى)، فيقع الطلاق وتجب العدة، وأما إن كانت غير مدخول بها، فلا يمكن إثباته بطريق الاقتضاء، إذ لابد للمقتضَى من ثبوت المقتضِي، ولا وجود للمقتضي ههنا، لأن الاعتداد غير ثابت قبل الدخول، فيجب أن يجعل قوله: (اعتدي) مستعارا عن قوله: (كوني طالقا)، أو (طلقي)، فقد ذُكِرَ المسبب وأُرِيْدَ به السبب، وهو جائز إذا كان المسبب مختصا بالسبب، والاعتداد في الأصل وبالذات مختص بالطلاق، لأنها ما شرعت إلا لتعرف براءة الرحم. نور الأنوار (ص/ ١٤٤ - ١٤٥).

فهرس الموضوعات

الفصل الثالث

مكانة الإمام الدبوسي العلمية

القسم الثاني

دراسة كتاب

الفصل الأول

في وصف الكتاب

الفصل الثاني

منهج المؤلف وعمل المحقق

